TEXT PROBLEM WITHIN THE BOOK ONLY

مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

جولائی سنہ ۱۹۶۰ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

مسلم یونیورسٹی کی مطبوعات

البیان فی اعجاز القرآن	از	ڈاکٹر عبدالعلیم	قیمت	٢-٠٠
وصف الہند و ما یجاورما من البلاد	,,	,, مقبول احمد	,,	٤-٠٠
برگزیدہ شعر فارسی معاصر حصہ اول	,,	,, منیب الرحمن	,,	١٠-٠٠
نخبۃ الادب			,,	٥-٠٠
نصاب فارسی			,,	٤-٠٠
ہندوستان میں عر			,,	
کی تدریس و تح			,,	١-٠٠
کتاب العین			,,	١٥-٠٠
ہماری طب میں			,,	١-٠٠
طب اور سائنس			,,	٢-٠٠
ترجمہ کتاب « ا			,,	٣-٠٠
علم العین اور اطبا			,,	٢-٠٠
حکمائے قدیم کا		مین	,,	٢-٢٥
اشراح (حصہ اول			,,	٣-٠٠
اشراح (حصہ د			,,	٣-٠٠
عربی طبی ریڈر	,,	ولانا وسیم الحق	,,	٢-٠٠
رقوش الاطباء	,,	سید مختار احمد کامل	,,	٠-٣٧
کتاب مناعت	,,	ڈاکٹر عطاءاللہ بٹ	,,	٠-٥٠
رہنمائے تشخیص	,,	طبیہ کالج سیریز	,,	٠-٢٥

فہرست مضامین

انسانیت کا عروج و زوال

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں، پرووائس چانسلر، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

زندگی اور اقدار

انسان ایک محدود مخلوق ہے۔ لاکھوں برس میں اس کی زندگی کا ارتقا ہوا۔ شروع شروع میں زندگی میں اتنی پیچیدگیاں نہ تھیں جیسے کہ بعد میں ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد پیدا ہوئیں۔ یہ پیچ و خم بڑھتے ہی جارہے ہیں، کم نہیں ہورہے ہیں۔ ابتدا میں زندگی کے الجھاؤ جسمانی تھے، آج ذہنی اور روحانی ہیں۔ انسان کو ان سب باتوں کا علم ہے۔ اس کو اس بات کا بھی علم ہے کہ دنیا میں دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی ایک مخلوق ہے، دوسری مخلوق کی طرح وہ بھی پیدا ہوتا ہے اور مرتا ہے۔ اسے اپنے گردوپیش کی اشیاء کا شعور ہے اور اس تعلق کا بھی شعور ہے جو خود اس کے نفس اور ان اشیاء کے درمیان ہے۔ اسے اپنے اس علم پر بڑا فخر و ناز ہے۔ اسی علم کے ذریعے وہ فطرت کو تسخیر کرتا ہے اور اشیاء کی قلبِ ماہیئت کرکے انہیں اپنے مفید مطلب بناتا ہے۔ کبھی کبھی وہ اپنے زعم میں سمجھتا ہے کہ میں پورے نظام فطرت پر قابو حاصل کرلوں گا، قدرت کے سارے بھیدوں کا ایک ایک کرکے سراغ لگالوں گا۔ اسے یقیناً ایک حد تک اپنے اس مقصد میں کامیابی ہوگی۔ چونکہ وہ خود محدود مخلوق ہے اس لئے اس کی کامیابی بھی محدود ہوگی۔ اس کی فطرت کی طرح اس کا علم بھی ہمیشہ محدود، نامکمل، غیرحاوی اور غیرجامع رہے گا۔ «وما اوتیتم من العلم الا قلیلا»۔

کیا زندگی کے کوئی معنی ہیں؟ کیا زندگی میں قدریں ہیں؟ آج لوگوں کو ان باتوں پر شبہ ہونے لگا ہے۔ بعض سمجھتے ہیں کہ ان مسائل میں کوئی عملی افادیت

نہیں اس لئے انہیں کیوں چھیڑا جائے - جدید زمانے کا انسان مادی ضروریات کے حصول میں اس قدر منہمک ہے کہ ان مسائل کی طرف، جن کا تعلق اعلیٰ اور لطیف قدروں سے ہے، اسے توجہ دینے کی فرصت ہی نہیں - دولت اور قوت کے حاصل کرنے کے بعد اگر کچھ وقت بچتا ہے تو وہ عیش کوشی کی نذر ہوجاتا ہے - یہی وجہ ہے کہ انسان چاہے اپنے آپ کو کتنا ہی بہلاوے میں ڈالے، وہ اپنے وجود میں تضاد اور الجھن محسوس کرنے پر مجبور ہے - ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ انسان کی زندگی کی ابتدا فطرت کے مقابلے میں تنازع للبقا کی صورت میں ہوئی - اپنے ارتقا کی ہر منزل پر اس نے فطرت پر اپنے قابو کو بڑھایا - اس کے ذہن کی اپج اور اس کی ایجادوں نے فطرت کے رازوں کو ایک ایک کرکے کھولا اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کیا - آج ایٹم کی دریافت سے انسان کا فطرت پر قابو اور زیادہ بڑھ گیا ہے اور وہ چاند اور مریخ پر اپنا جھنڈا گاڑنے کی فکر میں ہے - ممکن ہے اسے اس میں بھی کامیابی ہو اور اس کے علم اور اس کی قوت کا سکہ عالم بالا پر چلنے لگے - لیکن انسان کی اس قوت نے اسے ایک دوسری قسم کے تنازع للبقا سے دوچار کردیا ہے - یہ فطرت کے رازوں سے ناواقفیت اور اپنی عقل کی نارسائیوں کی وجہ سے نہیں بلکہ فطرت پر اپنے اخلاقی ظرف سے زیادہ قابو پالینے کے سبب سے ہے - آج انسان کے سامنے زندگی کی فراوانی اور ترقی اور زندگی کی تباہی اور بربادی کی راہیں کھلی ہوئی ہیں - یہ راہیں ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں اس کے سامنے کھلی رہی ہیں - انہیں کو قران نے ''وھدیناھم نجدین'' (اور ہم نے انہیں بتادیں دونوں گھاٹیاں) کے بلیغ استعارے میں ظاہر کیا ہے - خیروشر کی ان راہوں سے انسان کو قدم قدم پر واسطہ رہتا ہے اور ہر لمحے اسے فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ وہ کدھر جائے؟ یہ فیصلے اس کی عقل اور ارادے کی آزمائش بھی ہوتے ہیں اور اس کے مقدر کی تشکیل بھی کرتے ہیں - یہ اس کی تخلیقی آزادی کا طرۂ امتیاز ہیں - عقیدت و توفیق الٰہی اس آزادی کے برتنے میں مد و معاون ہوتی ہے -

کبھی انسان عمل کے دوراہے پر کھڑا یہ سوچتا ہے کہ کیا اس کی شخصیت کی ماہئیت اور فطرت کی ماہئیت بالکل ایک دوسرے سے جدا ہیں جن میں کوئی ربط و تعلق نہیں؟ کیا شخصیت کے وجود سے فطرت کے قوانین کی نفی ہوتی ہے

اور ان قوانین کی مدد سے شخصیت کی توجیہ ممکن نہیں ؟ شخصیت کی تعمیر میں قدروں کا بڑا حصہ ہے - کیا قدروں کی توجیہ و تفہیم میکانکی قوانین سے ہوسکتی ہے ؟ یہ سوال بنیادی حیثیت رکھتے ہیں - انہوں نے جدید زمانے کے انسان کو عجیب خلجان میں مبتلا کردیا ہے -

موجودہ عہد کے انسانوں کو اپنے علمی اور فکری کارناموں پر بجا طور پر فخر ہے - انہوں نے گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں جو علمی ترقی کی ہے اس کی مثال ہزاروں برس کی تاریخ میں نہیں ملتی - جو دنیا انہوں نے بنائی ہے وہ پرانے زمانے کے قصوں کہانیوں سے زیادہ حیرت انگیز ہے - اس میں شبہ نہیں کہ سائنس نے انسان کو مادی حوالی پر جو تصرف بخشا ہے ، اس سے زندگی باوقار بنی ہے اور اس کی تخلیقی صلاحیت میں زبردست اضافہ ہوا ہے - لیکن اس کے ساتھہ یہ بھی ہے کہ مادہ پر انسانی تصرف جتنا بڑھا ہے اتنی ہی انفرادی اور معاشرتی زندگی قابو سے باہر اور مسرت سے خالی اور اس کے تضاد نمایاں ہوتے گئے ہیں - انسان کی زندگی کا اصل مقصد انسانیت کے شرف و وقار کو بڑھانا ہے - یہ مقصد باوجود سائنس کی ترقی کے اس زمانے میں نظروں سے اوجھل ہوتا جارہا ہے - آج انسان فطرت کا مالک ہے لیکن مشین کا غلام ہے جسے اس نے خود اپنے ہاتوں سے بنایا ہے - یہ بت پرستی کی نئی قسم ہے - انسانی شرافت اور وقار کا تصور جس کی بدولت گزشتہ صدیوں میں تہذیب و تمدن نے جلا پائی آج بے یقینی اور بے مقصدی کی نذر ہوگیا ہے - اس کی جگہ ایک دوسرا تصور اسے متنبہ کر رہا ہے ، وہ یہ کہ انسان ایک حیوان ہے ، وہ حقیر اور بے طاقت ہے - کائنات کی ارتقائی تخلیق میں وہ ایک بے مقدار ذرہ ہے بلکہ اس سے بھی کمتر اور حقیر - اس کی ساری قدریں اضافی ہیں - خیر وشر کوئی مطلق حیثیت نہیں رکھتے - زندگی کا مقصد افادیت اور عیش کوشی ہے - اخلاق کی پابندی اسی وقت ہونی چاہئے جب کہ ایسا کرنا سودمند ہو - اگر اخلاق کے خلاف عمل کرنے میں فائدہ ہے تو اس کا جواز غیر مشتبہ ہے -

ارتقائی نظریے نے انسان کو جسمانی طور پر حیوان سے ملادیا - تحلیل نفسی نے جذباتی طور پر اسے حیوانی پستی میں پہنچا دیا - اجرام فلکی کے ماہر ہئیت دانوں نے کہا کہ کائنات کے کہکشانی نظاموں میں زمین کی حیثیت بے مقدار ذرہ کی ہے -

اسے وہ مرکزی مقام حاصل نہیں جس پر قدما کا اعتقاد تھا - اس بے مقدار ذرہ میں انسانی زندگی بالکل ھیچ پوچ ٹھرتی ھے - خود وہ کیا اور اسی کے مقاصد کیا ؟ اخلاق و مذھب ، دین و تمدن ، علم و ھنر سب بے حقیقت ڈھکوسلے ھیں جن کی حیثیت بس وھی ھے جو کھلونوں کی ھوتی ھے - یہ سب اضافی اور عارضی تشفی کے سامان ھیں اور بس اس سے زیادہ کچھ نہیں - بے یقینی کا یہ زھر انسانیت کے رگ و پے میں آھستہ آھستہ سرایت کررھا ھے - عوام نے اپنے سامنے پرستش کے لئے بت رکھ لئے ھیں تاکہ ان کا تھوڑا بہت سہارا ملے - نسل کا بت ، قومیت کا بت ، مارکسزم کا بت - جب کبھی دنیا پتھر کے بتوں کا یا تصورات کے اصنام کا آذرکدہ بنی ھے تو انسانیت کی ابراھیمی رگِ حمیت جوش میں آئی ھے - یہ سنت الہی رھی ھے اور آیندہ بھی رھے گی -

آج علم الانسان اور تحلیل نفسی انسانی مجبوری اور گراوٹ کو چاھے کتنا ھی ثابت کرنے کی کوشش کریں ، انسان کی اخلاقی حس ھمیشہ اسے یہ کہتی رھے گی کہ میں تجھے گراوٹ سے اٹھاکر بلندیوں کی طرف لے جاؤنگی ، تجھے تجھ سے ماورا کردوں گی یہاں تک کہ تو محسوس کرنے لگے کہ تو مجبور نہیں ، مختار ھے - ھر لمحہ تجھے فیصلہ کرنے کا اختیار ھے کہ تو کدھر قدم اُٹھائے - زمین جس پر تیرے قدم پڑیں گے مجبور ھے - لیکن تیرا قدم کہاں اور کدھر پڑے اس کا اختیار تجھے دیا گیا ھے - اگر تو اس اختیار کو استعمال نہیں کرتا تو تو بھی زمین کی مٹی کی طرح بے حس اور مجبور ھے - اخلاق و مذھب کا دعویٰ ھے کہ انسانی زندگی حیوانی زندگی سے مختلف ھے - یہ ایک نئی دنیا ھے جس میں زندگی کو وقار نصیب ھوتا ھے اور انسان مادی پستیوں سے بلند ھوکر روحانی بلندیوں تک پہنچتا ھے - اس میں شبہ نہیں کہ دوسری مخلوق کی طرح انسان بھی فطرت کا جز ھے - اسے فطرت سے کسی حالت میں مفر نہیں - اسے اپنی ارضیت سے شرمندہ ھونے کی ضرورت بھی نہیں - دراصل حد فاصل انسان اور فطرت کے درمیان نہیں ، بلکہ خود انسانی روح کی روشنی اور تاریکی کے درمیان ھے - روح کی خصوصیت فطرت سے جداگانہ ھے - روحانی طور پر نہ صرف یہ کہ ھم فطرت کا جز نہیں ھیں ، بلکہ ھم کو اس کا علم بھی ھے کہ ایسا ھے - اسی علم و احساس پر تہذیب و اخلاق کی بنیادیں استوار ھوتی ھیں -

انسان ہمیشہ اپنے وجود کے معنی کا متلاشی اور ایسے معیاروں کا جویا رہا ہے جن کے مطابق وہ اپنی زندگی کو ڈھال سکے اور اس کی سمت معین کر سکے۔ فرائڈ کا «نفسیاتی انسان» اسی طرح کا فریبِ نظر ہے جس طرح کہ کلاسیکی معاشیات کا «معاشی انسان» اور مارکسزم کا «پرولتاری انسان» ۔ یہ، زندگی اور وجود کی یک رخی تصویریں ہیں جو پوری حقیقت پر حاوی نہیں ہیں ۔ ان کی صداقت جزوی صداقت ہے۔ انسان کے ذہن اور اس کے جذبات کا انتشار جو جدید تہذیب کی خصوصیت ہے، اس وقت تک دور نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی اخلاقی کشمکش اور اس کی قدروں اور مقاصد کی روحانی حقیقت کو اچھی طرح سے نہ سمجھا جائے جن سے اس کی زندگی کا رخ معین ہوتا ہے ۔ انسانی وجود میں فطری اور روحانی عالم کی تقسیم، وحدت اختیار کر لیتی ہے ۔ اس وحدت کی کنجی قدر ہے ۔ قدروں کے صحیح اور متوازن احساس کے بغیر ہمارے سارے معاشرتی اور معاشی نظریے ادھورے ہیں ۔

انسان چاہتا ہے کہ وہ اپنے وجود کے امکانات کو ظاہر کرے اور اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی ایسی تنظیم کرے جو اس مقصد کی تکمیل کے لئے سازگار ہو ۔ اس کے عمل کا منتہا اخلاقی اضافیت نہیں ہو سکتا جو ابن‌الوقتی کا دوسرا نام ہے ۔ اس سے لازمی طور پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں انتشار پیدا ہوگا ۔ اخلاقی عمل اور اس کی تہہ میں جن قدروں کی کارفرمائی ہے اُنہیں انسانی فطرت نے لاکھوں کروڑوں سال کے تجربوں کے بعد پیدا کیا اور الٰہی نوامیس نے اُن پر اپنی توثیق کی مہر ثبت کی ۔ ان کی خلاف‌ورزی کسی نہ کسی شکل میں زندگی کو فساد اور گراوٹ کی طرف لےجاتی ہے ۔ دراصل اخلاق کی دنیا ہی میں انسان حقیقی آزادی سے ہم‌کنار ہوتا ہے، طبیعی عالم میں چاہے وہ کتنا ہی مجبور کیوں نہ ہو ۔ آزادی، شخصیت کی سب سے اہم اور نمایاں خصوصیت ہے ۔ آزادی نہ فطرت دیتی ہے، نہ عقل، نہ سوسائٹی بلکہ یہ روح کا کرشمہ اور شخصیت کا عطیہ ہے جو اپنے عمل میں انتخاب اور فیصلے کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ شخصیت قدر کا مرکز ہے اور اسی لئے وہ خود سب سے بڑی قدر ہے ۔ روح، آزادی کے مترادف ہے اور آزادی، روح کے تحقق و ظہور سے عبارت ہے ۔ روح کی اس آزادی کا مکمل ترین اور حسین ترین اظہار، اخلاق و مذہب کی صورت میں ہوتا ہے ۔

مادہ کی جبریت کے خلاف اخلاقی عمل میں آزادی کی دائمی روحانی کشمکش ظاہر ہوتی ہے ۔ اسی کی بدولت انسان اپنی راہ عمل کا انتخاب و تعین کرتا ہے - عمل ٹھیک ہے اگر اس سے قدروں کو فروغ ہوتا ہو اور شر ہے اگر قدریں تباہ و برباد یا مضمحل ہوتی ہوں ۔ اخلاقی عمل انفرادی ہوتا ہے - افراد ھی قدروں کا تجربہ حاصل کرتے اور وھی عمل کی دنیا میں اخلاقی فیصلے کرتے ھیں - اگر جماعت غلطی کر رھی ہو تو بھی فرد کی اخلاقی ذمہداری ختم نہیں ہوتی ۔ اس کا فرض ہے کہ جماعت کی غلطی میں خود شریک نہ ہو اور جماعت کو بھی روکے ، چاھے ایسا کرنے میں اسے اپنی مقبولیت سے ھاتھ دھونا پڑے اور بڑی سے بڑی قربانی دینی پڑے - عمل کی دنیا میں اس سے بڑھکر تقوی' نہیں - انسان جب نیکی کرتا ہے تو دراصل اپنے وجود کی ذمہداری اور منشاء کو پورا کرتا ہے اور جب بدی کرتا ہے تو اپنے وجود کے تقاضوں کو جھٹلاتا ہے جس سے اس کی فطری صلاحیتیں کمزور ہوتی ھیں -

ھماری روح میں وحدت کی کارفرمائی ہے - اس کے برخلاف فطرت کے میکانکی نظام میں وحدت کے بجائے کثرت ملتی ہے - انسانی ذھن جب فطرت کی تشریح و تفہیم کرتا ہے تو خود بخود وہ اس سے ماورا ہو جاتا ہے اور اپنے قوانین، فطرت پر عاید کر دیتا ہے - یہی ذھنی قوانین ، فطرت کے قوانین کہلاتے ھیں ۔ انسانی تہذیب و اخلاق کی بنا یہ ہے کہ انسانی روح میں فطرت سے ماورا ہونے کی قابلیت ہے - وہ اپنے معیاروں سے فطرت کو جانچتی اور پرکھتی اور اس کی پیمایش کرتی ہے - تحلیل نفسی کے نظرئے نے انسانی تحت شعور کے متعلق ھماری واقفیت میں اضافہ کیا ، لیکن یہ نہیں بتایا کہ انسان اپنی زندگی کیسے گزارے؟ کیا وہ تحت شعوری خواھشوں کا غلام بن جائے اور نظام اخلاق کے تمام تقاضوں کو پس پشت ڈال دے - یہ دعوی' کافی نہیں کہ اقدار و مقاصد اور اخلاقی معیار، تحت شعوری خواھشوں کے عقلی اظہار ھیں - ان کا کوئی اصلی اور معروضی جواز موجود نہیں - عملی طور پر تحلیل نفسی کے ماھروں کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ ان کی توجیہ و تعلیم انسانی تہذیب کو اخلاق سے بے نیاز کر دیگی ۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاق خود انسانی فطرت کا تقاضا ہے - اقدار کو اضافی کہنے والے تہذیب کی بنیادوں کو کھوکھلا کر رہے ھیں - اقدار کا سرچشمہ تہذیب ہے ۔ دراصل بغیر اقدار کے تصور کے ہم تہذیب کا تصور ھی نہیں کر سکتے -

اچھی زندگی کی خاطر، قدروں پر یقین کیا جاتا ہے ، ان کی درجہ بندی کی جاتی ہے اور ان پر انسان اپنی ترجیح کی مہر ثبت کرتا ہے۔ ان قدروں کی بدولت وہ اپنے وجود میں اعلیٰ صفات کا مشاہدہ کرتا اور ان صفات کی روشنی میں اپنی ذات کو پہچانتا ہے۔ اگر زندگی ترقی اور کمال کی طرف نہیں بڑھتی تو لازمی طور پر وہ منزل کی جانب پھسلنے لگے گی۔ لیکن انسانی نفس کو کمال کی منزل تک پہنچنے کے لئے بہت سے پرخطر مقامات سے گزرنا پڑتا ہے۔ عمل کی آزمائش اور جوکھوں میں پڑ کر ہی اس کے جوہر نکھرتے ہیں جیسا کہ لوہے کو جب کان سے نکالتے ہیں تو اس کو طرح طرح کی پخت و پز کے مرحلوں سے گزارتے ہیں۔ کبھی اسے آگ میں ڈالتے ہیں اور کبھی پانی میں بجھاتے ہیں، تب کہیں وہ آئینہ بنتا ہے۔ دل کے تصفیہ کے لئے بھی قدروں کی آزمایش میں سے گزرنا پڑتا ہے، تب کہیں جاکر دل کا تصفیہ اور نیت کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے۔ جب نفس کی کدورت دور ہوجاتی ہے تو اس پر جو پردے پڑے تھے وہ سب ایک ایک کرکے اُٹھ جاتے ہیں۔ عملی زندگی کی یہ وہ منزل ہے جہاں قدروں کا رنگ آہستہ آہستہ زندگی پر چھا جاتا ہے۔ اس رنگ سے زیادہ حسین اور کوئی دوسرا رنگ نہیں « صبغة الله ومن احسن من الله صبغة » (اللہ کا رنگ اور کس کا رنگ اللہ کے رنگ سے بہتر ہے)۔

انسان کی اصلی فطرت کیا ہے اور اس سے مطابقت کی کیا صورت ہونی چاہئے؟ اس سوال کا جواب بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مذہب اور اخلاق میں اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ انسان کی اصل فطرت کو سمجھنے کے لئے اس کی فطری صلاحیتوں اور اس کی جسمانی اور معاشرتی جبلتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ جو اخلاق ان باتوں کو نظرانداز کرتا ہے وہ غیرحقیقی ہے۔ حقیقت کے پس منظر میں انسان کی روح کی آزادی کو اور اس کی فطری جبری عمل سے ماورا ہونے کی صلاحیت کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک طرف تو وہ دوسری مخلوق کی طرح ایک مخلوق ہے جو نظام فطرت کی پابند ہے اور دوسری جانب اس کی روحانی آزادی کی کارفرمائی ہے جو فطری جبر کی زنجیروں کو ایک ایک کرکے توڑتی اور اپنے عمل کے میدان کو وسیع سے وسیع تر کرتی رہتی ہے۔ عقیدہ، ایمان، نیکی، محبت اور امید یہ سب روحانی آزادی ہی کے مظاہر ہیں۔ روح کا ایک بڑا اہم تقاضا ذاتِ واجب پر ایمان ہے جو آزادی کے لوازم میں سے

ھے - جو مخلوق فطرت کے جبر کی پابند ھے اس کو اس عقیدہ کی حاجت نہیں - اگر ذات واجب میں عقیدہ نہ ھو تو انسان اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے لگے گا جو حقیقت کے خلاف ھے - باوجود اس آزادی کے جو اسے حاصل ھے انسان محدود اور مجبور ھے - فطرت اسے مجبور کرتی ھے ، سماج اسے مجبور کرتا ھے ، خود اس کی صلاحیتیں اسے مجبور کرتی ھیں - ان مجبوریوں کے باوجود وہ پرامید اور پرحوصلہ رھتا ھے جسے اس کی روحانی قوت کا کرشمہ سمجھنا چاھئے - اس میں اس کی عظمت اور فضیلت کا راز مضمر ھے -

پرامید ھونا بھی روحانی عمل ھے - جدید زمانے کے انسان کی یہ ایک خاص خصوصیت ھے کہ وہ گرکر اٹھنے کا حوصلہ رکھتا ھے اور تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے باوجود اسے یقین ھے کہ روشنی کی کرن کبھی نہ کبھی ضرور نظر آئیے گی - اس میں شبہ نہیں کہ جدید زمانے کے بعض مفکروں نے اپنی تان مایوسی پر توڑی ھے - لیکن مجموعی طور پر جدید انسان نے امید پروری کا دامن اپنے ھاتھ سے نہیں چھوڑا - انگریز مفکر ھابز فرد کے متعلق مایوس ھے - لیکن مملکت سے مایوس نہیں جسے وہ فرد کی کوتاھیوں کو دور کرنے کا آلۂ کار تصور کرتا ھے - روسو بھی یاس پسند ھے لیکن جدید تعلیمی نظریوں میں جو امید پروری ملتی ھے وہ روسو ھی کے اثر کی بدولت ھے - نیٹشے بھی اپنی لے مایوسی پر توڑتا ھے لیکن «انسان کامل» سے اس نے بڑی امیدیں وابستہ کی ھیں جس کی قوت ارادی سے معاشرہ کی تنظیم میں انقلاب پیدا ھوگا - مارکس نے پرولتاری تہذیب کو اپنی امیدوں کا مرکز بنایا اور اس سے مستقبل کی امیدیں وابستہ کیں - غرضکہ جدید انسان باوجود مایوس کن حالات کے اپنے مستقل کے متعلق خوش آیند امیدیں رکھتا ھے - یہ درست ھے کہ تاریخ اس کی امیدپروری کو جھٹلاتی ھے لیکن پھر بھی وہ اپنی اخلاقی صفات کی طرف سے بالکل مایوس نہیں ھوا - اسی میں انسانیت کے مستقبل کی فلاح ھے - اس کی چاروں طرف کی تاریکی میں یہی ایک روشنی کی کرن ھے -

جدید انسان اپنی امیدپروری کی تائید میں جو اسباب پیش کرتا ھے، ممکن ھے ان میں تضاد ھو - لیکن یہ کیا کم ھے کہ اپنے خواب کی تعبیر کے لئے وہ دلائل پیش کئے جا رھا ھے - اگر ان دلائل میں تھوڑی بہت بھی صداقت ھے تو یہ بہت کچھ ھے - وہ بجا طور پر یہ ماننے کو تیار نہیں کہ جو دلائل اس کی عقل اور اس کے دل نے پیش کئے ھیں وہ سب کے سب غلط اور بے حقیقت ھیں - یہ دلائل چاھے غلط ھوں یا صحیح

ان میں ایک بڑی کوتاھی ضرور ھے - ان دلائل میں چاھے عقل سے فطرت کی طرف رجوع کیا گیا ھو یا فطرت سے عقل کی طرف، ان میں اس بات کا پورا خیال نہیں رکھا گیا کہ انسانی زندگی کے حدود ھیں جن کے اندر اسے رھنا چاھئے، اگر وہ اپنے نتائج کے اعتبار سے ایک زبردست المیہ کی صورت اختیار نہیں کرنا چاھتی - انسانی روح کو نہ تو فطری جبر کی زنجیروں میں اسیر، نہ عقلی لامحدودیت کے چکر میں مبتلا رکھا جاسکتا ھے - در اصل زندگی کی سب سے بڑی کوتاھی یہی ھے کہ وہ اپنے عمل کے حدود معین کرنے سے گریز کرتی رھی ھے اور لامحدود بننا چاھتی ھے جو صرف ذاتِ واجب کو زیب دیتا ھے - فرانسیسی فلسفی جلسوں نے ایک جگہ لکھا ھے -

«اپیوکیورس نے کہا تھا اور اس کا کہنا بڑی حد تک درست تھا کہ اگر کھانے کو تھوڑی سی روٹی اور پینے کو تھوڑا سا پانی میسر آجائے تو عقلمند آدمی کو اپنے آپ کو جیوپیٹر کے برابر سمجھنا چاھئے . . . غالباً یہ درست ھے کہ تھوڑی سی روٹی اور تھوڑا سا پانی مل جانے پر آدمی کو مگن رھنا چاھئے لیکن امر واقعہ اس کے خلاف ھے - اگر وہ اسی حالت پر قناعت نہیں کرتا تو یہ اس لئے نہیں کہ اس میں دانشمندی کی کمی ھے بلکہ یہ اس لئے ھے کہ وہ انسان ھے اور اس کے وجود کی گہرائیوں میں جو کچھ ھے وہ دائمی طور پر اس قسم کی دانشمندی کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ھے - کسی بڑی جاگیر کے مالک کو یہ خواھش رھتی ھے کہ چند اور کھیتوں کا اضافہ ھوا ھوتا، دولتمند اپنی دولت کو بڑھانے کا خواھش‌مند رھتا ھے، حسین عورت کا شوھر چاھتا ھے کہ اپنی بیوی سے زیادہ حسین عورت ملی ھوتی جو چاھے اس کی بیوی کی طرح حسین نہ ھوتی لیکن اس میں کوئی ایسی خوبی ھوتی جو اسکی بیوی میں موجود نہیں . . . انسانی فطرت کی گہرائیوں میں جو تلاطم و ھیجان بپا رھتا ھے اس کے باعث وہ مجبور ھے کہ سکون و اطمینان کے نئے نئے سامان بہم پہنچاتا رھے . . . انسانی خواھشوں کا کبھی پورا نہ ھونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ھے کہ ھم ھمیشہ لامحدود خیر کی طرف کشاں کشاں جاتے ھیں» -

در حقیقت یہ انسانی کوتاھی ھے کہ وہ دنیاوی مقاصد کو ابدی مقاصد سمجھنے لگتا ھے ۔ «لا الہ الا اللہ» میں یہی بلیغ نکتہ مضمر ھے کہ انسان کو اپنی مادی حوالی پر سبقت لے جانی چاھئے اور اصل مقصود و منتہا ذات واجب کو ٹھیرانا چاھئے جو اقدار کا سرچشمہ ھے ۔ اخلاق و مذھب میں ذات واجب کو معین مقصود کی حیثیت حاصل ھے جو اوصاف عالیہ کا مجموعہ ھے ۔ زندگی کو اس کی طرف اسی طرح بڑھنا چاھئے جیسے کوئی تھکا ھارا اور بھٹکا ھوا مسافر لق و دق بیابان میں روشنی کی طرف بڑھتا ھے «وانّ الی ربک المنتھیٰ» ۔ لامحدود خیر، زندگی اور فطرت کے مظاھر میں موجود نہیں بلکہ اس کے لیے غیر مرئی مقاصد و اقدار کی طرف رجوع کرنا ھوگا جن کی بدولت ھم حواس کی دنیا سے بلند ھوکر اعلیٰ حقیقت سے دوچار ھوتے ھیں ۔ اگرچہ اخلاقی عمل، حواس سے بالاتر ماورائی نوعیت رکھتا ھے، لیکن اپنے نتائج کے اعتبار سے دنیاوی فوائد بھی اس کے ظہور میں آتے ھیں ۔ لیکن اگر ایسا نہ ھو، تو بھی اخلاقی عمل کی قدر و قیمت میں کمی نہیں آتی اس لئے کہ وہ مقصود بالذات ھے، اس کی خوبی اضافی نہیں بلکہ ابدی ھے ۔ اخلاق کی ماورائیت بھی ذاتِ واجب کی ماورائیت کی طرح ھے جسے دلائل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، ھاں محسوس کیا جا سکتا ھے ۔ اس کی نشانیاں انفس وآفاق میں موجود ھیں ۔ یہی وجہ ھے کہ پیغمبروں نے جو سب سے بڑے معلم اخلاق تھے دلائل سے زیادہ زور، ان نشانیوں (آیات) پر دیا ھے ۔ انھیں دیکھنے اور سمجھنے سے انسانی فطرت کا معما اخلاقی عمل کی شکل میں ظاھر ھوتا ھے جو ھمیں اپنے سے ماورا لے جاتا ھے اور ھم حواس کی دنیا سے بلند ھوکر ایک اعلیٰ حقیقت سے دوچار ھو جاتے ھیں ۔ اخلاقی محرک حواس کی دنیا سے علیحدہ اپنا وجود رکھتے ھیں، اگرچہ ان کے نتایج مادیات میں ظہور پذیر ھوتے ھیں، ان سے عملی زندگی میں تبدیلی پیدا ھوتی ھے اور انسان خود اپنی ذات کے ساتھ اخلاص برتنا سیکھتا ھے ۔ انسان کی فطرت میں جو شر ھے اور جو اپنے سے زیادہ دوسروں میں دکھائی دیتا ھے، اس کے متعلق حکم لگانے سے پہلے خود اپنی ذات کی نسبت حکم لگانا چاھئے اور دوسروں کی طرف پتھر پھینکنے سے پہلے خود اپنے وجود کے آئینہ خانے کو دیکھنا چاھئے کہ وہ کس حالت میں ھے ۔ اخلاص و صداقت اخلاقی عمل کی بنیاد ھیں، بغیر ان کے، نیت کی پاکیزگی کا تصور ھی نہیں کیا جاسکتا ۔

پوچھنے والا پوچھہ سکتا ھے کہ کیا فطرت میں اخلاق کی کارفرمائی ھے ؟

اس کا جواب صاف ھے کہ نہیں ھے - ھمارے موجودہ علوم عالم فطرت کے مظاھر کو تفصیل و صحت سے بیان کرتے ھیں لیکن ان مظاھر کے معنی ان کی دسترس سے باھر ھیں - خارجی عالم ایک معما ھے جو انسانی عزائم حیات کے لئے پس منظر کا کام دیتا ھے - علم اور عقل کی نارسائی سے ظاھر ھے کہ وہ ھمیں کوئی مکمل عالمی تصور دینے سے قاصر ھیں - خارجی عالم کو بعض مفکروں نے اس طور پر سمجھنے کی کوشش کی ھے کہ اس میں نظام اخلاق کی کارفرمائی اسی طرح تلاش کریں جس طرح عالم انسانی میں، لیکن اس میں کامیابی نہیں ھوسکی - عقلیت کی یہ غلطی ھے کہ وہ عقل کو اوصاف الہیٰ سے متصف کرتی ھے، حالانکہ عقل اور منطق، عالم اور زندگی کی مکمل توجیہ پیش کرنے سے قاصر ھیں - خود ذھن میں یہ خواھش موجود ھے کہ وہ اپنے اعتبارات اور تعینات سے ماورا ھوجائے - وہ خود اپنے آپ کو آخری اور اساسی اصول نہیں قرار دے سکتا جس سے زندگی اور عالم کے تضاد دور ھوسکیں - ذھن جو عقل کا سر چشمہ ھے اس کی یہ کوشش کہ اپنے تعینات سے ماورا ھوجائے، ذات واجب کی جستجو کی طرف اشارہ ھے - یہ کوشش مذھب و اخلاق میں مختلف صورتیں اختیار کرتی ھے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی کے مختلف گوشوں میں اس کی جلوہ گری نظر آتی ھے -

ھم نے عقلی طور پر عالم اور خود اپنے وجود میں ھم آہنگی تلاش کی لیکن اس میں کامیابی نہیں ھوئی - وحدتِ تصور کے بجائے دوئی سامنے آگئی جس میں عالم الگ ھے اور زندگی الگ اور ان دونوں میں کوئی ربط اور رشتہ موجود نہیں - اس میں شبہ نہیں کہ خارجی عالم کے متعلق گزشتہ زمانوں کے مقابلے میں ھماری واقفیت آج بہت بڑھ گئی ھے لیکن اس سے زندگی کا جو تصور نکلا ھے وہ مادیت کا رنگ لئے ھوئے ھے جس میں اخلاق کی سمائی نہیں ھوسکتی - یہ ھمیں زندگی کا صرف ایک رخ دکھاتا ھے حالانکہ زندگی کے تصور میں بنیادی حیثیت، اخلاقی محرک اور نیت کو حاصل ھے - ھم میں سے ھر ایک ارادے اور نیت سے عمل کرتا ھے اور جب وہ ایسا کرتا ھے تو غیر دانستہ طور پر اپنے زندگی کے تصور کی پرچھائیاں پیچھے چھوڑ جاتا ھے - ذات واجب کے عقیدے کے بغیر محض حیاتیاتی اور معاشی تصور پر پائدار اخلاق کی بنا نہیں پڑسکتی - خارجی احوال میں چاھے وہ فطری ھوں یا اجتماعی، معنی تلاش کرنا عبث ھے جب تک کہ ھم خود اپنے وجود میں معنی نہ تلاش کریں - میری زندگی

کے معنی خود میری زندگی میں پنہاں ھیں جنھیں اقدار و مقاصد کی صورت میں ظاھر کرنا ممکن ھے - اقدار کا منتہا ذات واجب ھے جس کا ثبوت خود ھمارے وجود میں ملتا ھے - پر امید اخلاقی عمل کے ذریعے ھم خود اپنی ذات کا تحقق کرتے ھیں - فطرت کا علم اور اس کی تسخیر، انسان کا زبردست کارنامہ ھے لیکن اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تکمیل اس کے اس کارنامے سے کم اھمیت نہیں رکھتی اس لئے کہ تہذیب کامقصد و منتہا یہی ھے - ایسا معاشرہ قایم کرنا جس میں مساوات اور عدل و انصاف کا دور دورہ ھو بجائے خود مقصد نہیں بلکہ مقصد کے لئے ذریعہ ھے - مقصد یہ ھے کہ اجتماعی زندگی میں انسانی وجود کی قدر و قیمت معین ھوسکے - یہ اسی وقت ممکن ھے جب کہ انسان حق اور صداقت کو افادیت کے تابع نہ کردے - بعض جدید معاشرتی فلسفوں میں اقدار کا وجود تسلیم نہیں کیا جاتا، صرف افادیت کو مانا جاتا ھے - اخلاقی عمل کے لئے یہ بڑا ھی خطرناک نقطۂ نظر ھے - یہ سچ ھے کہ بغیر مناسب غذا، لباس اور مکان کے انسان فکری ترقی نہیں کرسکتا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ھے کہ یہ مقصود بالذات ھیں اور اگر یہ حاصل ھوگئے تو پھر کسی اور مقصود کی حاجت نہیں - اصلی مقصود تو اقدار کی ترقی اور فروغ ھے - زندگی کے اعلیٰ مقاصد نہ تو معاشی ھیں اور نہ معاشرتی بلکہ روحانی ھیں - کسی قوم کی ترقی کا پیمانہ بھی اس کے اخلاقی کارنامے ھیں - بسمارک نے جرمنی کو سیاسی اور نظامی عظمت عطا کی لیکن حقیقت یہ ھے کہ اس سے قبل جبکہ جرمنی سیاسی انتشار میں مبتلا تھا، اس کی ذھنی اور روحانی تخلیق کو اس کے مخالف بھی مانتے تھے - اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک جس نے بعد میں سارے یورپ کو متاثر کیا اس زمانے میں وجود میں آئی جب کہ ملک میں ھرطرف نراج اور خانہ جنگی پھیلی ھوئی تھی - روس میں جو اعلیٰ ادبی تخلیقات انیسویں صدی میں دور ملوکیت میں ھوئیں ان کی نظیر اشتراکی عہد میں نہیں ملتی - دراصل تخلیقی عمل حکم احکام کا پابند نہیں اور نہ کوئی خارجی معاشرتی یا سیاسی تبدیلی اس کی حقیقی محرک ھوسکتی ھے - تخلیق روحانی عمل ھے - یہ اس وقت بروئے کار آتی ھے جب کہ آرٹسٹ اندرونی روحانی آزادی محسوس کرے - یہ ممکن ھے کہ عہد ملوکیت میں بعض آرٹسٹ اندرونی تخلیقی آزادی محسوس کریں اور ایسے اجتماعی نظام میں نہ محسوس کریں جو انسانی روح پر چھاپہ مارتا ھو اور اجتماعی افادیت پر اقدار کو قربان کرنے کے لئے تیار رھتا ھو - جب روح آزاد نہیں تو کچھ عرصے بعد پتہ چلیگا کہ اجتماعی افادیت بھی

حقیقی افادیت نہیں تھی بلکہ فریبِ نظر تھا - وھی افادیت حقیقی ھے جس پر انسانی روح کی آزادی کی مہر ثبت ھو -

حقیقت یہ ھے کہ آج زندگی کی ساری قدریں گڈ مڈ ھوگئی ھیں - پست بلند کی تفریق باقی نہیں رھی - افادیت صداقت پر غالب آگئی ھے - نہ اصلی انصاف باقی رھا اور نہ حقیقی آزادی - ھر چیز مصنوعی ھے - آمیزش سے جس طرح کہ مادی اشیا خالی نہیں اس طرح اقدار بھی خالی نہیں - اعلیٰ مقاصد تاریکی میں پڑگئے ھیں اور اگر بالکل تاریکی میں نہیں پڑے ھیں تو ان کی روشنی ماند پڑگئی ھے - آج آدمی کو یہ نہیں معلوم کہ وہ کیوں زندہ ھے - زندگی کی ابتدائی ضروریات کے لئے اسے اس قدر اپنی جان کھپانی اور کشمکش کرنی پڑتی ھے کہ اسے اتنا وقت ھی نہیں ملتا کہ وہ اعلیٰ اور لطیف باتوں کی طرف توجہ دے سکے - جو وسائل تھے وہ مقاصد بن گئے - معاشی عمل کو جدید تہذیب نے جتنی اھمیت دی اتنی تاریخ میں کبھی کسی تہذیب نے نہیں دی - پہلے کی تمام تہذیبوں میں معاشی عمل اچھی زندگی کا وسیلہ سمجھا گیا تھا، وہ کبھی بھی مقصود بالذات نہیں قرار پایا - وسائل اور مقاصد کے گڈ مڈ ھوجانے کے باعث شر خیر بن گیا ھے ادر خیر شر - ھر اخلاقی نظام میں اعلیٰ اور نیک مقاصد کے لئے اعلیٰ اور نیک وسائل ضروری بتائے گئے ھیں، لیکن جدید تہذیب کی یہ خصوصیت ھے کہ اگر کوئی فوری معاشی یا معاشرتی مقصد ادنیٰ وسائل سے حاصل ھوتا ھو تو ان سے بھی دریغ نہیں کرنا چاھئے - واقعہ یہ ھے کہ اگر وسائل مقاصد کی ضد ھیں تو یہ مقاصد کبھی بھی حاصل نہ ھوں گے اور اگر بظاھر حاصل بھی ھوجائیں تو چونکہ انہیں حاصل کرنے والوں کی نیت میں پاکیزگی نہ تھی اس لئے وہ بہت جلد مسخ ھوجائیں گے - انسان کی روح کی ساخت ایسی ھے کہ ان وسائل کی سمائی جو شر ھیں ان مقاصد کے ساتھ کبھی بھی نہیں ھوسکتی جو صداقت اور خیر پر مبنی ھیں - نفرت کے ذریعے مساوات و اخوت کے مقاصد کبھی بھی شرمندۂ عمل نہیں ھوسکتے - صداقت کو اگر افادیت کے تابع کیا جائے گا تو افادیت خود بھی ڈوبے گی اور صداقت کو بھی لے ڈبوئے گی - صداقت اگر فوری طور پر مفید نہ ھو تو بھی قابل قدر ھے - ویسے زندگی کا تجربہ تو یہ بتاتا ھے کہ آخر میں صداقت اور خیر ھی کو کامیابی رھتی ھے چاھے مصیبتوں اور کھٹنائیوں کے بعد ھی کیوں نہ ھو -

جدید انسان نہ محبت کا جویا ھے نہ صداقت کا بلکہ وہ قوت و اقتدار چاھتا ھے

جس کے حاصل کرنے میں وہ حق اور باطل کی تمیز روا نہیں رکھتا ۔ اگر باطل اور شر سے مقصد حاصل ہوتا ہو تو وہ جائز ہیں ۔ آج حق اور صداقت جتنے مجروح ہیں غالباً تاریخ میں کبھی نہ ہوئے ہوں گے ۔ جدید انسان حق اور باطل کی بات کرنے سے کتراتا ہے اس لئے کہ اس کا دل عقیدت سے عاری ہے اور اس کی نیت میں فتور ہے ۔ وہ تو بس حصولِ اقدار کے لئے انقلاب اور عمل کی بات کرتا ہے خواہ اس کے لئے اسے کیسے ہی وسائل اختیار کرنے پڑیں ۔ پروپگنڈا ایک فن لطیف بن گیا ہے۔ اس کا گر یہ ہے کہ جھوٹی بات بھی اتنی مرتبہ اور ایسے اعتماد سے دھرائی جائے کہ وہ سچ معلوم ہونے لگے ۔اگر اس سے عارضی مقصد حاصل ہوگیا تو بس اس سے زیادہ کچھ اور درکار نہیں ۔

چونکہ انسان کی اصل روحانی ہے اس لیے اس کی آنکھ صداقت کی روشنی پہچانتی ہے ۔ وہ پروپگنڈے سے متاثر ضرور ہوتا ہے لیکن اس کے ضمیر کی گہرائیوں میں سے کوئی سرگوشی کرتا سنائی دیتا ہے کہ یہ سچ نہیں جھوٹ ہے ۔ وہ جانتا ہے کہ وہ تاریکی میں گرفتار ہے ۔ اس کا علم صرف ذہنی عمل نہیں بلکہ اُس کی شخصیت کی ساری صفات اسکے ساتھ وابستہ ہیں ۔ وہ محسوس کرنے لگا ہے کہ سائنس کی صداقتیں جو علیحدہ علیحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق رہ کر دریافت ہوئی ہیں، پوری صداقت پر حاوی نہیں ہیں اسی لیے موجودہ دنیا سائنس کی روشنی کے باوجود تاریکی میں مبتلا ہے ۔ سائنس کی صداقتوں کا زندگی کی حکمت کے ساتھ جب تک امتزاج نہ ہو، سائنس ایک لعنت بنی رہے گی بڑی زبردست لعنت ۔ ایٹم کی دریافت سے زندگی مالامال ہو سکتی ہے لیکن آج یہ تہذیب کے لیے سب سے بڑا خطرہ ہے ۔ صداقت چاہے وہ علمی ہو یا اخلاقی، انسان کے تخلیقی عمل سے عبارت ہے جسے کافی بالذات نہیں سمجھنا چاہئے ۔ بلکہ یہ تائید و توفیق الہی کی محتاج و منتظر رہتی ہے ۔ اسی صداقت پر تہذیب کے تحفظ کا مدار ہے ورنہ بصورت دیگر، خودغرضی، ظلم اور اقتدار کی ہوس رونما ہوتی ہے ۔ ان دونوں صورتوں میں سے جدید انسان کو اپنے لئے ایک منتخب کرنا ہے ۔ اس انتخاب میں وہ بااختیار ہے۔ اگر وہ اپنے اختیار کو ٹھیک طور پر استعمال کرے گا تو بامراد ہوگا ۔ تاریخ ہماری اسی اخلاقی کشمکش کا پس منظر فراہم کرتی ہے ۔ تاریخ کا پس منظر بھی معین نہیں، وہ بھی ہمارے اخلاقی انتخاب سے بدلتا رہتا ہے ۔ ہمارے اخلاقی عمل ہی پر ابدی توفیق الہی کا دارومدار ہے اس لیے کہ توفیق الہی ہمارے معاملات میں براہ‌راست دخل اندازی یا

مداخلت نہیں کرتی بلکہ ہمیں انتخاب کا حق دیتی ہے -

علم، انسان کے تخلیقی عمل سے وابستہ ہے اور اس کی نوعیت روحانی ہے - جب تک کہ انسانی زندگی میں روحانی عنصر کو نہ مانا جائے اس وقت تک علم کی حقیقت پر شبہہ رہے گا - حق تک عقل اور رائے سے نہیں پہنچا جا سکتا بلکہ روحانی عمل کے ذریعے یہ ممکن ہے - اسی سے تخلیقی توانائی ظاہر ہوتی ہے جو عالم کو بدل دیتی ہے - انسان کا روحانی عمل ہی ذاتِ واجب کا سب سے بڑا ثبوت ہے - اس کے علاوہ کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا - اس ضمن میں دلائل بے اثر ہیں - مولانا روم نے صحیح فرمایا ہے -

پائے استدلالیان چوبین بود   پائے چوبین سخت بے تمکین بود

سائنس کی صداقت کے حدود مقرر ہیں - زندگی کے مسائل کا سائنس کے پاس کوئی حل موجود نہیں، بلکہ وہ ان مسائل کو ٹھیک طور پر پیش تک نہیں کر سکتی - وہ نہ مذہب و اخلاق کا بدل ہی فراہم کر سکتی ہے، نہ روحانی تہذیب کی تخلیقی صلاحیتوں کے متعلق ہمیں صحیح مشورہ دے سکتی ہے - یہ عالم ہی جدا ہے جس کے وجود سے اگر سائنس انکار کرے تو یہ اس کا اوچھاپن ہوگا - سائنس کے ماہر اپنی تخصیص کی بھول بھلیوں میں ایسے پھنس جاتے ہیں کہ اس کے باہر نہیں نکل سکتے، اسی لئے ان کی صداقت دراصل صداقت کا ادھورا پہلو ظاہر کرتی ہے - صداقت کا علم بڑی حد تک اس شعور کے لئے ممکن ہے جس کی روحانی نشوونما ہوئی ہو اور اس میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوگئی ہو - عالم کے اصلی معنی ذاتِ واجب میں ملتے ہیں اور وہی حق ہے - پوری صداقت بھی اسی کی ذات میں ہے - وہی مکمل آزادی اور مکمل روح ہے - انسان کے لئے اگر وہ جد و جہد کرے تو اس کا قرب و اتصال ممکن ہے - انسان محدود ہے لیکن اس قرب کے باعث اس میں لامحدودیت کی شان پیدا ہوجاتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کی ذات میں محدود اور لامحدود دونوں کا سنگم ہے - اس کی روح کی جزوی لامحدودیت شان الہیٰ کا پر تو ہے - وہ کبھی بھی کافی بالذات نہیں ہوسکتا - ذاتِ واجب کے قریب اور اس سے تعلق و نسبت کے باعث انسانی روح کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے -

گرچہ خردیم نسبتے است بزرگ
ذرۂ   آفتاب   تابانیم

اگر صداقت اور حق کی صورت میں انسان ذات واجب کا قائل نہیں تو کوئی مقصد و مدعا ایسا نہیں جو اُسے اونچا اٹھا سکے - معاشرتی مقصد (Social Purpose) بھی اخلاقی عملٰ کا محرک ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کی تہ میں عقیدت کی کارفرمائی موجود ہو' ورنہ وہ بھی افادیت کی بھول بھلیوں میں بھٹک جائےگا - اور اس سے جتنے مسائل حل ہونگے ، ان سے زیادہ پیدا ہونگے جن کے کوئی حل نہ ملیں گے - نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں اس کلاسیکی یونانی اُصول کو قبول عام نصیب ہوا کہ انسان ہی ہر قدر کا پیمانہ ہے - یہ انسان‌دوستی انسان‌پرستی بن گئی اور رومانیت نے اسے اور زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا - خودی اور شخصیت کے بعض فلسفوں میں خدا انسان کا خالق نہیں رہا بلکہ انسان خدا کا خالق بن گیا - نیٹشے کا فوق‌البشر اسی بے راہ روی کا نتیجہ تھا جس نے فاشستی رجحانوں کو جنم دیا - غرضیکہ اگر انسان اقدار کا پیمانہ ہو تو اس کے لیے آگے بڑھنے کی کوئی منزل نہیں رہتی اور نہ «تخلقوا باخلاق اللہ» کا عملی محرک باقی رہتا ہے -

ہیومن‌ازم (Humanism) یا انسانی دوستی کہتی ہے کہ آدم نے اللہ کو اپنی صورت پر ڈھالا اور اس کی ذات میں وہ صفات پیدا کیں جنھیں وہ خود اپنے لئے مفید اور کارآمد سمجھتا تھا - علم انسان یا انتھرو پولوجی (Anthropology) نے پس‌ماندہ انسانوں کے متعلق جو تحقیق کی تو اس نے بھی انسان دوستی (Humanism) کے اُصول کی تائید کی - لیکن پس ماندہ انسانون کے اصول ان تہذیبوں کی رہنمائی نہیں کر سکتے جو مذہب و اخلاق میں اعلیٰ مقام حاصل کر چکی ہیں اور جن کے روحانی تجربے ہر لحاظ سے پس‌ماندہ قبائل کے رسم و رواج سے بلند درجہ رکھتے ہیں - یہ تحقیق کی الٹی گنگا بہائی گئی ہے - بجائے اس کے کہ پس‌ماندہ گروہوں کے لیے اخلاقی تربیب‌یافتہ جماعتوں کے اصول بطور نمونہ پیش ہوں' غیر ترقی یافتہ قبائل کے اصول کو مہذب انسانوں کے مذہبی اور اخلاقی اصول کو پرکھنے کا پیمانہ بتایا گیا ہے- مہذب انسانوں کا روحانی تجربہ بتاتا ہے کہ انسانی زندگی سے بلند تر ایک حقیقت ہے جو صداقت اور حق اور آزادی کا منبع اور ماخذ ہے - اسی سے انسانیت کا تحقق ہوتا ہے اور انسانی آزادی اسی کی رہین منت ہے - اس کے بغیر انسان عالم کے جبری عناصر کا غلام ہے جن میں فطرت اور سوسائٹی دونوں شامل ہیں - ذات واجب کی عبدیت میں آکر وہ حقیقی آزادی سے ہمکنار ہوتا ہے اور اپنے وجود کا سکہ کائنات فطرت کے گوشے گوشے پر بٹھا دیتا ہے - اس کی عبدیت انسانی آزادی کی دستاویز ہے جو فطرت اور سوسائٹی کے جبر کی

زنجیروں کو توڑ دیتی ہے انسان دوستی (Humanism) کی یہ بڑی کوتاہی ہے کہ اس میں انسان کافی بالذات سمجھا گیا - چونکہ انسان کو صرف فطرت کی تخلیق مانا جاتا ہے اس لیے اس کے روحانی وجود کو بٹا لگ جاتا ہے اور زندگی بے معنی ہو جاتی ہے - مذہب انسان کو ذات واجب کے ساتھ نسبت عطا کرتا ہے جو اس کی آزادی، شرافت اور فضیلت کی ضامن ہے - اسی سے وہ فطرت اور سوسائٹی کی ساخت میں تبدیلی پیدا کرتا ہے - اسی کی بدولت وہ کسی ایسی شے کی بندگی اختیار نہیں کرتا جو اس سے کمتر اور فروتر ہو - اسی سے قرب و نسبت حاصل کرکے وہ اپنے سے ماورا ہونا سیکھتا ہے - وہی اس کی امیدوں اور آرزوؤں کا مرکز، وہی اس کا ملجا و ماویٰ، وہی اس کا مونس و مددگار اور وہی اس کے اخلاقی عمل میں اس کی رہبری کرنے والا ہے -

انسانی زندگی کا معما یہ ہے کہ وہ صرف فطری وجود نہیں رکھتا بلکہ روحانی وجود بھی رکھتا ہے - عالم اس کی ذات میں شامل اور تاریخ اس کے وجود میں پیوست ہے - وہ اپنے روحانی وجود کے باعث فطرت کا کلیتاً پابند نہیں، بلکہ اس میں فطرت سے ماورا ہونے کی صلاحیت ہے - صرف خارجی لحاظ سے وہ فطرت کا جز ہے اندرونی طور پر اس کی روح آزاد ہے جو فطرت کی حکمراں ہے - فطرت پر اس کا قابو برابر بڑھتا جا رہا ہے - لیکن باوجود اس تسخیر کی صلاحیت کے وہ اپنے ہاتھ کی بنائی ہوئی مشین کا غلام بن گیا ہے - ٹیکنالوجی (Technology) اور سائنس کی ترقی نے اس کے لیے نئے نئے مسائل پیدا کر دئے ہیں جو خود اس کے وجود کے لیے خطرہ بن گئے ہیں - وہ لامحدود عالموں کی دریافت میں خود کھو گیا ہے - وہ توانائی جو مادہ کے ذرات میں پوشیدہ تھی اور جس پر سارا نظام فطرت تھما ہوا تھا آج منتشر ہوتی نظر آرہی ہے - کیا یہ سارے عالم کے فطری نظام کو درہم و برہم کر دیگی اور اس کے استعمال پر کسی قسم کی اخلاقی روک تھام نہیں لگے گی ؟ اضافیت کے تصور نے انیسویں صدی کے ارتقائی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جس میں بھولے پن سے یہ بات مان لی گئی تھی کہ فطرت میں ہر شے ترقی اور بہتری کی طرف بڑھ رہی ہے - اب یہ سوال اُٹھایا گیا ہے کہ کیا اس حیاتیاتی نظرئے کا اطلاق عالم فطرت کی غیرنامی اشیا پر بھی ہوتا ہے یا نہیں ؟ کیا فطرت کا رجحان بہتری کی طرف ہے یا ابتری کی طرف ؟ یا یہ کہ دونوں عمل یکے بعد دیگرے برسرکار آتے رہتے ہیں اور تاریخ کی رفتار خط مستقیم میں نہیں بلکہ دائرہ وار رہتی ہے ؟ -

بیسویں صدی میں انسانیت کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ ٹیکنک (Technique) کی ترقی پر روحانی اور اخلاقی پابندی کس طرح عاید کی جائے - مملکت کی قوت میں بھی ٹیکنالوجی (Technology) کے باعث غیر معمولی اضافہ ہوگیا ہے جس پر اخلاقی روک تھام کی ضرورت ہے، تاکہ روحانی آزادی میں خلل نہ پڑے - مملکت کا فرض ہے کہ ایسے حالات پیدا کرے جن میں سب انسانوں کو اخلاقی عمل کے مواقع بلا روک ٹوک مل سکیں تاکہ وہ اپنی ذات کا تحقق کر سکیں - سوسائٹی اور مملکت کی بدولت وہ اپنی ذات کی تنگی سے باہر نکلیں - موضوع معروض کا جامہ زیب تن کرے، خودی غیر خود سے وابستگی پیدا کرے اور علم و فن کی قدروں کو فروغ حاصل ہو - غیر خود سے وابستگی بھی اخلاقی اور روحانی عمل کی ایک صورت ہے بشرطیکہ خارجی اتحاد کے بجائے حقیقی اندرونی وابستگی کی کوشش کی جائے جس کے بغیر مساوات و اخوت کے خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتے - پھر انسان کی جد و جہد کا میدان سوسائٹی اور مملکت کے علاوہ اور بھی ہے - وہ ذات واجب کا قرب اور اس سے وابستگی چاہتا تھا - خارجی عالم اور سوسائٹی کے علائق خودی کو محدود اور مجبور کرتے ہیں - ماورائے ذات ہوکر انسان کو حقیقی آزادی ملتی ہے اور اس کی روحانی پیاس بجھتی ہے - ماورائے ذات ہونا اور وجود باری تعالیٰ کا احساس و اقرار انسانی وجود کو مجبور و محدود نہیں کرتا بلکہ لامتناہی آزادی سے ہم کنار کردیتا ہے -

پیدائش دولت کے چکر میں جدید انسان خود مشین بن گیا ہے - اس کا روحانی توازن قایم نہیں رہا - چونکہ اس کی قدر و قیمت کا پیمانہ افادیت اور آسائش ہے اس لئے اسکی روح کمزور ہوگئی ہے - اس نے زندگی کو خانوں میں بانٹ دیا ہے - ہر خانے کے لئے اس نے قاعدے قانون بنائے ہیں - وہ سمجھتا ہے کہ یہ قاعدے قانون اس کی مادی اغراض کے لئے کافی ہیں اس لئے کہ خارجی طور پر ان سے تمدن کا کاروبار اچھی طرح چلتا ہے اور ان کے علاوہ کسی اخلاقی یا روحانی مرکز کی ضرورت نہیں - سیاست، معیشت، صنعت و حرفت، سائنس اور ٹیکنالوجی (Technology) ان سب شعبوں کی ترقی علیحدہ علیحدہ اس طور پر ہوئی ہے کہ ان کی تہ میں کوئی اخلاقی یا روحانی محرک موجود نہیں اور نہ اس کی ضرورت محسوس کی گئی - گویا کہ ان میں سے ہر ایک کافی بالذات ہے - یہ عجیب بات ہے کہ ان مختلف شعبوں کی ترقی کے باوجود مجموعی طور پر انسانیت کی ترقی نہیں ہوئی اس لئے کہ یہ سب شعبے انسان کے خادم

نہیں رہے بلکہ آقا بن گئے - اور وہ ھے کہ ان کی غلامی میں ان کے پیچھے پیچھے گھسٹتا چلا جارھا ھے، حیران و پریشان، مجبور، تھکا ھارا اور خود اپنے وجود سے بیزار - خود ھی تو ان شعبوں کے ربط و تعلق کو درھم برھم کیا اور اب خود ھی انھیں اجتماعیت میں منضبط کرنا چاھتا ھے - انسان کی یہ دیرینہ تمنا رھی ھے کہ زندگی کی سالمیت اور کلیت برقرار رھے - پہلے وہ مذھب و اخلاق کے ذریعے سے اپنی اس ضرورت کی تکمیل کیا کرتا تھالیکن جب مذھب و اخلاق کی گدی خالی ھوئی تو سیاست اس پر براجمان ھوگئی اور آج وہ انسان کی اس کمی کو پورا کرنے کی دعویدار بنی ھے - مارکسزم نے اپنے مخصوص رنگ میں یہ سالمیت اور کلیت قایم کی ھے اور دوسرے ملکوں کے اشتراکی نظاموں میں بھی اس کی جھلک صاف نظر آرھی ھے - لیکن چونکہ اس سالمیت کو قایم کرنے میں سائنس، ٹیکنالوجی (Technology) اور معیشت و سیاست کا سہارا لیا گیا ھے اور اخلاقی قدروں کو نظرانداز کیا گیا ھے اسی لئے انسانی روح کی آزادی رک گئی ھے اور بعض ملکوں میں اس کی غلامی کی زنجیریں پہلے سے بھی زیادہ مضبوط ھوگئی ھیں - ان زنجیروں پر انقلابی نظریوں کا چاھے کتنا ملمع کیا جائے لیکن زنجیریں تو پھر زنجیریں ھیں - وہ آزادی میں ممد و معاون تو نہیں ھو سکتیں -

ٹیکنالوجی (Technology) اور معاشی نظم کے ساتھہ عوام کی روٹی کا مسئلہ بھی وابستہ ھے - جدید تمدن میں بڑھتی ھوئی آبادی کے پیش نظر اس مسئلہ کی بڑی اھمیت ھے - انسانوں کے لئے ایسا انتظام ضروری ھے کہ سب کو پیٹ بھر روٹی بھی ملے اور روح کی آزادی بھی برقرار رھے - صنعتی عہد میں نشاۃ ثانیہ کی انسان‌دوستی کام نہیں دے سکتی - اس وقت حالت یہ ھے کہ صنعتی تہذیب میں انسان کی حیثیت عالم میں بے معنی ھوکر رہ گئی ھے - وہ زندگی کے معنی سے بیگانہ، تاریکی میں ٹامک ٹوئیاں مارتا پھرتا ھے - ایک ایسے نئے روحانی مسلک کی ضرورت ھے جو صنعتی عہد کے مسائل سے عہدہ برا ھوسکے اور زندگی کے تضادوں کو دور کرسکے - ٹیکنیک (Technique) کو بے قید و بند نہ چھوڑا جائے بلکہ اس کو بھی اخلاقی تقاضوں کا پابند کیا جائے تاکہ جدید زمانے کے انسانوں کی زندگی میں ھم آھنگی پیدا ھو اور وہ اپنا کھویا توازن اور وقار حاصل کرسکیں - یہ مقصد کس طرح سے حاصل کیا جائے؟ سوائے اس کے کوئی صورت نظر نہیں آتی کہ انسان اور خدا کے درمیاں کھویا ھوا ربط اور تعلق پھر سے قایم ھو تاکہ ٹیکنیک روحانی عوامل کی پابند ھوجائے اور سوسائٹی بھی اپنے آپ کو کافی بالذات سمجھنے کے

بجائے اخلاق کو اپنا رهنما بنائے ۔ آج سوسائٹی یه دعوی کررهی هے که فرد اس کی تخلیق هے۔یه دعویٰ بہت سی خرابیوں کی جڑ هے۔ممکن هے قدیم زمانے میں معاشرتی زندگی کے ابتدائی عہد میں اس دعوے میں تھوڑی بہت اصلیت هو لیکن مسیحیت اور اسلام جیسے مذاهب کے، تاریخ میں داخل هونے کے بعد یه دعویٰ بے بنیاد هوگیا هے، اس لئے که ان دونوں مذهبوں نے مملکت اور معاشره دونوں کو روحانی زندگی کے ماتحت کردیا ۔فرد سوسائٹی کا چاهے کتنا هی دست نگر کیوں نه هو اندرونی طور پر اس کی روح اس کی زندگی کے خد و خال کا تعین کرتی هے ۔ فرد اور معاشرے کا تصادم اسی وقت دور هوسکتا هے جب که دونوں کا مقصود و منتها ذات واجب کی مرضی هو جو سچی روحانیت اور اخلاق کا منبع هے ۔

مملکت یا معاشرے کو فرد پر فوقیت دینا کوئی ایسا عالمگیر اصول نہیں که هر حالت میں اس کی صحت و تاثیر غیر مشتبه هو ۔ شخصیت کی آزادی پر مملکت یا معاشرے کو صرف ایک حد تک پابندی لگانے کا اختیار هے ۔ اگر اس حد سے تجاوز هوا تو اس کے نتائج کبھی بھی اچھے نہیں نکلیں گے بلکه خطره هے که خود مملکت اور معاشره زوال کی راه پر پڑجائیں ۔ انسان کے حقوق جو اسے مملکت یا معاشرے کے مقابلے میں حاصل هیں ان کا تعین کوئی دستور یا قانون نہیں کرسکتا بلکه روح کرتی هے ۔ یه حقوق فطری نہیں بلکه روحانی اور اخلاقی هیں ۔ فطرت کسی قسم کے حقوق کی نشاندهی نہیں کرتی بلکه روح کرتی هے ۔ انسان کے بنیادی مقاصد معاشرتی نہیں بلکه اخلاقی هیں ۔ انفرادی طور پر جو انسان اچھا هے وهی معاشرتی مقاصد کے لئے بھی کارآمد ثابت هوگا اور جو انفرادی طور پر برا هے وه کبھی بھی معاشرے کی خدمت یا دوسروں کے لئے ایثار نہیں کرسکے گا ۔مملکت اور معاشرے کے غیر محدود اقتدار کے خلاف مذهب نے همیشه آواز بلند کی اور انفرادی روح کے حق کو منوایا ۔ اجتماعیت، مساوات اور عدل اس وقت تک قائم نہیں کرسکتی جب تک که اس کے محرکات روحانیت اور اخلاق پر مبنی نه هوں ۔ مساوات اور عدل روحانی مظاهر هیں چاهے خارجی طور پر سیاست و معیشت کا کتنا هی گہرا رنگ ان پر کیوں نه چڑھ جائے ۔

تمام قدروں میں خیر کی بڑی اهمیت هے ۔ اچھی سیرت کا تعلق اراده اور نیت سے هے جس میں انسان مطلق طور پر آزاد هے ۔ اپنے عمل میں انتخاب کا حق اسے فطرت نے دیا هے جسے کوئی اس سے نہیں چھین سکتا ۔ اگر خیر کے امکانات

میں کسی کو یقین ہے تو دانستہ یا غیر دانستہ طور پر اسے ابدیت کا قرب حاصل ہوجائے گا ۔ ہر شخص جو نیکی پر عمل کرتا ہے اس کے پیش نظر ابدی خیر کی جھلکیاں ہوتی ہیں ۔ نیکی پر عمل کرنے والے کی مثال سورج مکھی کے پھول کے مانند ہے جو خود بخود سورج کی طرف پھرتا ہے ۔ اس طرح نیک عمل کرنے والا سب سے منھ موڑ کر ذات واجب تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کی مرضی کا جویا رہتا ہے ۔ عبودیت ہی قرب الہی کی منزل کی طرف رہبری کرتی ہے اور اسی کے ذریعے سے انسان اپنی شخصیت کا تحقق کرتا ہے ۔

خیر اور شر کا تصور دنیا کی ہر تہذیب میں ملتا ہے ۔ وحشیوں میں بھی بعض باتیں اچھی سمجھی جاتی ہیں اور بعض بری ۔ اس میں شبہ نہیں کہ اچھے اور برے کا تصور مختلف زمانوں اور مختلف تہذیبوں میں تھوڑا بہت بدلتا رہا ہے لیکن بنیادی طور پر وہ موجود رہا ہے ۔ بعض تہذیبوں میں خیر اور شر کا تصور تو موجود تھا لیکن اسے کسی نظام اخلاق کا جز نہیں بنایا گیا ۔ بعض دوسری تہذیبوں میں قدروں کی درجہ بندی کی گئی اور نظام اخلاق کو عملی ضرورتوں کے تحت مرتب کیا گیا جس سے اس تہذیب کے اخلاقی نصب العین کا اظہار ہوتا ہے ۔ اگر کسی معاشرے میں محبت اور خدمت کے نصب العین کو اونچا درجہ دیا گیا تو اس کے افراد کی ذہنیت پر یہی رنگ غالب ہوگا چاہے سب افراد کا عمل اس اصول کے مطابق ہمیشہ نہ ہو لیکن بڑی تعداد کا ہوگا ۔ اخلاقی عمل کے نمونے ہمیں ہر سوسائٹی کے اعلیٰ افراد میں نظر آتے ہیں ۔ معمولی طور پر افراد کے عمل کا تعین ملکی قانون سے ہوتا ہے جو خود اخلاقی شعور پر مبنی ہوتا ہے ۔ در اصل اخلاق اس طور پر مجبور نہیں کرتا جس طرح کہ قانون کرتا ہے ۔ لیکن ہم کسی سوسائٹی کے اخلاق کا جائزہ لینا چاہیں تو اعلیٰ افراد کی سیرت سے ایسا کرنا ممکن ہے ۔ جو اخلاق مذہب پر مبنی ہوتا ہے اس کی مطلق حیثیت ہوتی ہے ۔ اس کا مقصد رضائے الہیٰ کے مطابق عمل اور اس کا نتیجہ دنیاوی فلاح و بہبود ہے ۔ اور اگر یہ نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلے تب بھی اس کی قدر و قیمت میں کسی طرح سے کمی نہیں واقع ہوتی ۔ اصولی طور پر یہ اخلاق مطلق ہوتا ہے لیکن اس کی فروعات میں حالات کے لحاظ سے تغیر و تبدل اجتہاد کے ذریعے ممکن ہے ۔ افادیت اور مسرت اگرچہ اس کا مقصود نہیں لیکن عملی زندگی میں یہ حاصل ہوجاتی ہیں معمولاً نیکی کا نتیجہ نیکی کی شکل میں اور بدی کا بدی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے ۔

گندم از گندم بروید جو ز جو　　از مکافات عمل غافل مشو

مطلق اخلاق میں نیکی، حق، صداقت اور محبت فی نفسہ مقصود ہوتے ہیں ان پر عمل کرنے سے لازمی طور پر حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مسرت مقصود نہیں ہوتی، وہ ضمنی طور پر خود بخود مل جاتی ہے ۔ ان اخلاقی اقدار پر عمل پیرا ہونے سے انسان اپنے وجود سے ماورا ہو جاتا ہے ۔ یہ انسان کا بنیادی اور گہرا تجربہ ہے جس کی بدولت وہ اپنی ذات کا تحقق کرتا اور معاشرے کو اپنے تجربوں سے مستفید کرتا ہے ۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں انسان اپنی تمدنی زندگی کی جس منزل میں ہے وہاں وہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ اسے ایک نئے اخلاقی توازن کی ضرورت ہے جو اس کی روحانی اور مادی زندگی میں مفاہمت کرا سکے ۔ انسان کی اعلیٰ ترین قدریں محبت اور بےغرضی ہیں جو آج پس پشت ڈال دی گئی ہیں ۔ اخلاقی زندگی کی تہ سے محبت اور بےغرضی کے چشمے اُبلتے ہیں نہ کہ مطلب پرستی اور عیش کوشی سے ۔ آج اخلاقی نراج کی وجہ یہ ہے کہ خیر و شر کے احساس پر جو معاشرتی ردعمل ہونا چاہئے وہ نہیں ہوتا ۔ برائی اور بدی سے ضمیر میں جو خلش پیدا ہونی چاہئے وہ نہیں ہوتی ۔ احساس کی یہ کوتاہی تہذیب و تمدن کے لئے اس وقت سب سے بڑا خطرہ بن گئی ہے ۔

بعض اوقات انسانوں کے خارجی احوال میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ امیر غریب ہو جاتے ہیں اور غریب امیر بن جاتے ہیں ۔ حاکم محکوم ہو جاتے ہیں اور محکوم حاکم ۔ لیکن یہ سب تبدیلیاں خارجی ہیں ۔ روحانی طور پر اگر انسان میں تبدیلی پیدا ہو تو اسے ہم حقیقی تبدیلی کہہ سکتے ہیں ۔ اندرونی طور پر انسان میں سب کچھ چھپا ہوا ہے حیوانیت بھی ہے اور اخلاق کی اعلیٰ صفات بھی ۔ اس کے تحت شعور میں ظلم، تشدد، محبت سب موجود ہیں ۔

(۱) قران پاک میں اخلاقی بصیرتون کو مختلف آیات میں بیان کیا گیا ہو ۔
،،من عمل صالحاً فلنفسہ (اگر کسی نو اچھائی کی تو اپنی ذات کر اٹی کی) ۔ ،،ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلھا،، (اگر کوئی بھلائی کریگا تو اپنو ایو کریگا اور برائی کریگا تو اپنو اٹو) ،،فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ و من یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ،، (جس کسی نو ذرہ برابر بھلائی کی تو اس کا پھل پائوگا اور اگر کسی نو ذرہ برابر برائی کی تو وہ بھی اس کا نتیجہ دیکھہ ایگا) ۔ ،،وو فیت کل نفس ما عملت،، (ہر آدمی کو اس کر عمل کا ٹھیک ٹھک بدلا ملوگا) ۔

کہا جاتا ہے کہ سیاسی یا معاشی انقلاب سے نیا انسان پیدا ہو جاتا ہے - یہ دعوی بس ایک حد تک درست کہا جا سکتا ہے - انسان میں مکمل تبدیلی بڑی مشکل سے ہوتی ہے - سیاسی اور معاشی انقلاب بھی انسانی روح کو نہیں چھوتا - اس کے لئے اندرونی روحانی عمل کی جدوجہد درکار ہے - معاشی اور سیاسی محرکات نیا انسان اس لئے بھی نہیں پیدا کر سکتے کہ ان کا تعلق زندگی کے وسائل سے ہے نہ کہ مقاصد سے - یہی جب مقاصد بن جاتے ہیں جیسا کہ جدید تمدن میں ہمیں نظر آتا ہے تو انسانیت زوال کی راہ پر پڑ جاتی ہے - آج ہم کیا دیکھتے ہیں ؟ معاشی زندگی کی کشمکش میں انسان کے پاس اتنا وقت ہی نہیں بچتا کہ وہ اپنی روح کے نہاں‌خانے کی طرف توجہ دے - وہ طاقت اور کامیابی کی پرستش کرتا ہے - وہ صرف اس دنیا کو جانتا اور مانتا ہے، اُس دنیا کی طرف سے بےپروا یا اس کا منکر ہے-وہ بیسویں صدی میں ہوتے ہوئے بھی وہی پرانا انسان ہے جس کا نقشہ ھابز نے کھینچا تھا - ظالم، سفاک، جنگ‌جو، خودغرض اپنے ذرا سے فائدے کے لئے دوسروں کو بھینٹ چڑھا دینے والا، اپنے گھر کی آبادی کے لیے بستیوں کو تباہ و برباد کر دینے والا، دولت و ثروت و شہرت کا پجاری، قوت و اقتدار کا دیوانہ -

مارکسزم کے ماننے والے کہتے ہیں کہ انھوں نے اگر معاشی انصاف قایم کردیا تو سارے دکھوں کا مداوا ہوجائے گا - حقیقت یہ ہے کہ اگر ایسا ہو بھی گیا تو زندگی کا المیہ اور زیادہ نمایاں ہوجائے گا - جب تک معاشی انصاف کے ساتھ انسانی روح کی آزادی کو تسلیم نہ کیا جائے عمل نتیجہ خیز نہیں ہوسکتا - ممکن ہے عارضی نتائج حاصل ہوجائیں لیکن دیرپا اثرات مترتب نہیں ہوسکتے جن سے زندگی کی ترقی کی نشان دہی ہو -روحانیت معاشی انصاف کی مخالف نہیں-ہاں وہ اس وقت ضرور مخالف ہوگی جب کہ آزادی کا گلا گھونٹا جائے گا - زندگی کی حقیقت تک ہماری رسائی آزادی ہی کے توسط سے ممکن ہے، خود آزادی اس وقت بامعنی بنتی ہے جب کہ وہ خیر، صداقت اور حق کے ساتھ اپنا رشتہ استوار کرے - اس طرح حسی تجربہ سے بلند ہوکر انسان اخلاقی قدروں سے ہم کنار ہوتا ہے جن کی نوعیت روحانی ہے - یہ قدریں کسی خارجی محرک کا نتیجہ نہیں ہوتیں بلکہ ان کا ماخذ روحانی زندگی کے اندرونی تقاضے ہوتے ہیں - انہیں سے ہمارے عمل کو وقار نصیب ہوتا ہے اور انہیں سے تاریخ بامعنی بنتی ہے -

(باقی)

اخبارالاخیار مظفرپور اور سید احمد خاں

از

جناب قاضی عبدالودود صاحب، پٹنہ

اخبار الاخیار «سین ٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار، قصبہ مظفر پور ضلع ترہت» کا پانزدہ روزہ اخبار تھا - یہ سوسائٹی بتاریخ ۲۴ مئی سنہ ۱۸۶۸ء قائم ہوئی تھی؛ اس کے صدر سید محمد تقی خاں اور سکریٹری سید امداد علی تھے - اس کا ایک مجلد جس میں ۱۵ اپریل سنہ ۱۸۶۹ء سے لیکر ۱۵ دسمبر سنہ ۱۸۷۰ء کے شمارے (شمارۂ ۱۴ تا ۴۴) موجود ہیں، جناب شاہ مقبول احمد (سنٹرل کالج کلکتہ) نے کتبخانۂ ادارۂ تحقیقات اردو پٹنہ کی نمائش کے لئے مستعار دئے تھے، اور میں نے ان کا مطالعہ کیا ہے -
ذیل میں وہ چیزیں پیش کی جاتی ہیں، جن کا تعلق سید احمد خاں سے ہے -

«عطاے خطاب: جناب مولوی سید احمد خاں بہادر کو حضور ملکہ معظمہ... نے تمغاے اسٹار آف انڈیا اور خطاب کمپینین اسٹار آف انڈیا سے معزز و ممتاز فرمایا - بلاشبہہ اس بات سے ہماری سوسیٹی کے ممبروں اور ان کے دوستوں کو بیحد خوشی ہوگی... صاحب سکرٹر انڈیا آفس نے جو چٹھی... سید احمد خاں کے نام لکھی تھی اس کی نقل ذیل میں مندرج ہے: چٹھی -
چٹھی: از مقام دفتر ہند مورخہ ۳ جون سنہ ۱۸۶۹ء - میرے دوست سید احمد خاں سی ایس آئی، میں اس بات کے بیان کرنے میں نہایت خوش ہوں کہ ملکہ معظمہ دام اقبالہا نے آپ کو اسٹار آف انڈیا کا کمپینین مقرر فرمایا اور میں اس پر آپ کو مبارکباد دیتا ہوں - راقم آپ کا دوست، جی - ڈبلو - کی» (۱۵ جولائی سنہ ۱۸۶۹ء) -

«سفر ولایت کی ترغیب : « . . فی زماننا ہماری سوسیٹی کے لیف انریری سکرٹری جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بہادر سی ایس آئی . . . اپنی ذاتی ہمت کی بدولت لندن میں پہنچے اور . . اولوالعزمی ہندستانیوں کی جبلی عادت کے برخلاف ہوئی، . . جب تک ہندوستانی رعایا خاص لندن میں جاکر اپنی ملکہ معظمہ کی دلی توجہ اور اہل یورپ کے اس ذاتی اخلاق کو جو وہ اپنے ملک میں مسافروں کے حال پر مبذول فرماتے ہیں، آنکھ سے نہ دیکھہ لینگے، ہرگز اس کے جی میں اپنی گورنمنٹ کا پکا خلوص پیدا نہ ہوگا اور جو حق گورنمنٹ کا اس پر واجب ہے اس سے پورا پورا ادا نہ ہوگا - جب مولوی صاحب . . لندن . . گئے تو تمامی ممبران انڈیا کونسل سے ملاقات ہوئی اور چند ممبران پارلیمنٹ بھی ان سے ملے اور یہ سب صاحب نہایت اخلاق . . کے ساتھ پیش آئے - اور یقین ہے کہ اب وہ بحضور . . سکرٹری آف اسٹیٹ بھی باریاب ہوئے ہونگے - جب مولوی صاحب . . وہاں کسی جلسے میں بلائے جاتے ہیں، تو ارباب جلسہ ان کی خاطرداری . . میں کسی قسم کی کوتاہی نہیں کرتے . . سر جان لارڈ . . بہادر گورنر جنرل سابق کی عنایتیں . . ہرگز بیان میں نہیں آسکتیں . . دو مرتبہ خاص مولوی صاحب . . کی فرود گاہ پر تشریف لائے اور ایک جلسے میں خاص مولوی صاحب . . کی نسبت اپنی ایک اسپیچ میں بہت کچھہ فرمایا اور بدرجۂ غایت . . . . تعریف و توصیف کی . . علی گڑھ» (۱ ستمبر) -

«برٹش انڈین ایسو سی ایشن اضلاع شمال و مغرب : سید احمد خاں لیف آنریری سکرٹری نے بموجب ہدایت ایسو سی ایشن کے تمام عرضداشتیں جو ایسو سی ایشن نے واسطے فلاح ہندوستان کے وقتاً فوقتاً گورنمنٹ ہندوستان کے روبرو پیش کی تھیں، اور جن کو ایسو سی ایشن نے علحدہ علحدہ رسالوں میں چھاپا ہے بحضور . . . . سکرٹری آف اسٹیٹ فار انڈیا یعنی وزیر ہند کے گزرانیں، چنانچہ ان کی عرضداشت . . . . اور اس کا جواب جو پیشگاہ . . . . وزیر ہند سے مرحمت ہوا . . . . اخبار میں مندرج . . . . ہے» (اس کے بعد عرضداشت اور اس کا جواب) علی گڑھ (۱ ستمبر) -

«خطبات الاحمدیہ علی العرب والسیرۃ المحمدیہ : «حضرت . . کے حالات زندگی اور ان مضامین میں جو ان کے حالات سے متعلق ہیں ایک کتاب کی اول جلد مشتہر ہو گی جس کو . . سید احمد خاں بہادر . . مصنف . . تبین الکلام نے جواب مضمونوں کے سلسلے کے مطابق تیار کیا ہے . . نہایت فکروتردد کے ساتھ بلا تعصب و حمایت اس تصنیف میں بڑی تحقیقات کی ہے . .

اس بات پر اس نے اپنا دلی افسوس ظاہر کیا ہے کہ ان مصنفوں (انگریز سیرت نگاران پیمبر صاحب) میں سے کسی نے وضعی اور اصلی حدیثوں میں امتیاز نہیں کیا، چنانچہ اس مصنف نے ان تمام وضعی اور غیر صحیح احادیث کو جن کو ہر ایک تعلیم یافتہ اور صاحب تمیز مسلمان نے پہلے ہی سے باطل اور غیر سند سمجھکر مدتوں سے خارج کر رکھا ہے، ان روایتوں اور مقولوں سے صاف ممتاز کر دیا ہے جن پر اس وجہ سے اعتماد کلی کرنا چاہیے کہ ان کے خالص اور صحیح سمجھنے کے واسطے بہت سے دلایل موجود ہیں - یہ کتاب انگریزی میں لکھی گئی ہے، لیکن جو عبارت عبری . . . یا عربی . . . سے لی گئی ہے وہ بجنسہ نقل کردی ہے - امید ہے کہ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ بہت صاف اور نہایت صحیح ہوگا، اس وجہ سے کہ مصنف . . کے ایک دوست یعنی عالم انگریز نے اس پر نظر ثانی کرنا اپنے ذمہ لیا ہے . . اول جلد میں مضامین مندرجۂ ذیل ہونگے : اول ملک عرب کا تواریخی جغرافیہ، دوم مذہب اسلام سے پیشتر جو عرب تھے ان کے طور طریق اور دستور، سوم عرب میں جو اسلام سے پہلے مذہب رائج تھے ان میں سے اسلام کس مذہب سے نہایت مشابہ ہے اور آیا اس تعلق سے اسلام کی اصلیت ربانی ثابت ہوئی ہے یا صرف بناوٹ پر اس کی بنا ثابت ہوئی ہے، چہارم مذہب اسلام عموماً لوگوں کے حسن معاشرت اور مذہب عیسوی اور یہود کے حق میں مفید ہوا ہے یا مضر، پنجم مسلمانوں کا علم الہیات، ششم مذہبی رواتیں ارر بحث اس امر کی کہ ان پر کس قدر اعتبار کرنا چاہئے، ہفتم قران مجید، ہشتم تاریخ مکہ شریف مع بیان ان مشہور . . باتوں کے جن کو آں‌حضرت کے بزرگوں نے مکہ شریف کی نسبت شرعاً قرار دیا ہے - نہم بیان حسب و نسب آں‌حضرت کا، دہم توریت اور انجیل میں آں‌حضرت کی نسبت جو پیشگوئیاں ہوئیں، ان کا بیان، یازدہم معراج و شق قمر، دوازدہم آں‌حضرت کی پیدایش اور لڑکپن کا حال - . . اس کتاب کی اول جلد جو بہت جلد مطبع سے نکلیگی بلا انتظار دوسری جلد کے بہم پہنچ سکیگی . . اور جلد اول کی قیمت ۱۰ روپیہ ۸ آنہ مقرر ہوئی ہے اور مسٹر ٹربنر کمپنی . . . لندن کے پاس مل سکتی ہے از علی‌گڑھ» -

«اخبارا لاخیار خدا . . سید احمد خاں . . کی سعی . . کو مشکور کرے . . ابھی تک نظر سے بھی نہیں گزری، مگر جی قبول کرتا ہے کہ داد صداقت دی ہے - خدا کرے اس کا ترجمہ فارسی یا اردو بھی جلد ہو جائے . . » (۱ مارچ ۱۸۷۰ء) -

«توقیر سید احمد خاں بمقام لندن: سین ٹیفک سوسیٹی علی‌گڑھ کے اخبار سے

واضح ہوا کہ ۱۱ مارچ . . . کو . . . ملکہ معظمہ . . . نے . . دربار فرمایا اور اس . . . میں . . . سید احمد خاں بہادر . . . باریاب مجرا و ملازمت ہوئے . . . ملازمت کے لئے ہماری سوسیٹی کے آنریبل پیٹرن جناب ہز گریس ڈیوک آف آرگائل وزیر مملکت ہند نے تحریک فرمائی تھی . . . شمالی مغربی اضلاع کے صیغہ غیر متعہد میں سید احمد خاں ہی پہلا شخص ہے جس نے انگلینڈ میں جاکر اسٹار آف انڈیا پایا اور حضور ملکہ معظمہ کی دست بوسی سے تمام اپنے ملک کے لوگوں کو فخر کرنے کا موقع دیا» ۔ اخبار الاخیار نے بھی اس پر اظہار مسرت کیا ہے ۔ (۱۵ مئی)

«روداد جلسہ خاص سینٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار مقام مظفرپور ، واقع ۸ مئی . . : سکرٹری . . . نے . . . خط . . . سید احمد خان . . . بہادر . . . کا مرقومہ ۶ اپریل . . . جو . . . لندن سے آیا تھا ، درپیش کرکے اس قدر مضامین جو خریداری کتب عربیہ[1] مترجمہ زبان انگریزی و جرمنی و فرنچ سے متعلق تھے ، پڑھکر سنائے ۔ بعد مباحثہ یہ بات قرار پائی کہ مبلغ ہزار روپیہ واسطے خریداری کتب عربیہ کے جو متعلق امتحان درجہ اعلیٰ یونیورسٹی سے ہیں اور زبان انگریزی خواہ جرمنی خواہ فرانسیسی سے بزبان عربی ترجمہ ہوکر ولایت انگلستان یا مصر خواہ دوسرے ملکوں سے میسر ہوں . . . سید احمد خاں . . . بہادر کی خدمت میں روانہ ہوں اور ہنڈوی اس کی بذریعہ پریسیڈنٹ . . . بنک بنگال سے طلب کی جائے اور ایک خط اطلاعی خدمت . . . خاں . . ممدوح کو بھیجا جائے اور انتخاب . . خط . . . اخبار الاخیار میں مندرج ہو» (۱۵ مئی) ۔

«انتخاب خط . . . سید احمد خاں . . . بنام مولوی سید امداد علی خاں بہادر سکریٹری بہار سینٹیفک سوسیٹی جو لندن سے آیا ہے . . . : رسالہ کہ درباب نقصان تعلیم ہندوستان نوشتہ بودم شاید روانہ کردہ بودم ، چوں معلوم شدہ کہ نرسیدہ است ، گمان بردم کہ نوشتم و روانہ نساختم ۔ الحال دو جلد آں روانۂ خدمت شریف است بملاحظہ خواہد رسید ۔ الحال بصلاح وصوابدید بعض احباب اینجا عریضداشتے تیارمیشود ، ویک رسالۂ دیگر مینویسم ، آں ہمہ کاغذات بذریعہ سوسیٹی بحضور حکام ہند پیش خواہم ساخت ، واگر ضرورت شد تا بپارلیمنٹ خواہم رسانید ، و بندوبست ایں جملہ امور درینجا بخوبی نمودہ ام ، زیادہ امرمشکل انتخاب کتب انگریزی برائے ترجمہ بودہ است ۔

---

۱ ــ ان کتابوں کی فہرست جو سوسائٹی کو مصر سے وصول ہوئیں کسی شمارہ میں ہو ۔

صلاح احباب چنیں قرار یافته که در انتخاب کتب راے علماے اینجا گرفته شود ، و فهرست کتب همیں جا تیار شود و چند احباب دریں امر ساعی اند که از پروفسران یونیورسٹی کیمبرج و اکسفورڈ در انتخاب کتب اعانت خواسته شود ، چنانچه بتائید بعض احباب فهرست علوم که ترجمهٔ کتب آں ضروریست ، تیار شده و سرکیولر بتحریر در آمده چهاپه میشود ـ در سه چهار روز آں سرکیولر معه فهرست علوم بذریعهٔ چٹهیات احباب بخدمت پروفسران یونیورسٹی کیمبرج[1] و آکسفورڈ و لندن و اڈبنرا و ایرلنڈ فرستاده خواهدشد و در هر علم کتب سه درجه یعنی ادنی' قابل مبتدیان و درجهٔ اوسط و درجهٔ اعلی' انتخاب خواهد (کذا) ساخت بعد آں فهرست مکمل معه (کذا) تخمینه ترجمه ولاگت چهاپه تیار خواهد شد ـ و سوسیٹی هاے هندوستان را اگر ممکن باشد باهم متفق ساخته ، آمادهٔ ترجمهٔ آں خواهم ساخت و از گورنمنٹ درخواست عطاے نصف خرچ نموده خواهد شد ـ یقین است که گورنمنٹ منظور خواهد کرد ورنه تا سکرٹری آف اسٹیٹ استغاثه خواهد شد ـ فهرست علوم تا بخواندگی ایم ـ اے مرتب شده است ـ علاوه آں بعد ملاحظهٔ مدارس ایں جا یک رساله درباب طریق تعلیم نوشته ام ، خصوصاً طریق تعلیم مسلمانان که تمام علوم دنیوی مثل حساب و جغرافیه و ریاضی و جرثقیل و پولٹیکل اکونمی و تاریخ و علم زمین و نباتات وغیره جمله علوم بزبان اردو تعلیم شوند ، و علاوه آں دو زبان دیگر آموخته شوند ، عربی و انگریزی یا فارسی و انگریزی تا بخواندگی بی ـ اے ایں هر دو زبان بقدر کارروائی روزمره آموخته شوند ، و زیاده از آں صرف اوقات بر آں کرده نشود ، و در زمانهٔ همیں خواندگی مسلمانان را علوم دینیهٔ شاں مثل عقائد و فقه آموخته شوند ، بعد ازاں که امتحان بی اے پاس کرده شود ، هر یک طالبعلم را اجازت و اختیار خواهد بود که منجملهٔ علوم خواندهٔ خود یک زبان و دو علم را براے تکمیل پسند و اختیار نماید ـ اگر کسے میخواهد که در زبان عربی کامل شود ، اورا اختیار خواهد بود که زبان عربی اختیار نماید و اگر اورا خواهش باشد که منجملهٔ علوم خواندهٔ خود علم دین را تکمیل سازد ، آں را اختیار نماید ـ هر کسیکه خواهد زبان انگریزی را اختیار نماید و آں را تکمیل سازد ـ از روے حساب خواندگی معلوم میشود که طالبعلم متوسط الذهن اگر بعمر یازده و دوازده سالگی در مدرسه داخل خواهد شد تا بعمر هیجده سال یقینی امتحان بی ـ اے پاس خواهد ساخت ـ بعد ازاں تا سه سال دیگر

۱ ـــ نام علما و کتب منتخبه شماره یکم دسمبر سنه ۱۸۷۰ع میں ہے

اورا اجازت خواندن جهت تکمیل دو علم و یک زبان پسندکردہ‌اش باقی خواهدماند، و یقینی در عمر بیست و یک سال عالم متبحر خواهد شد و بدرجۂ ایم-اے خواهد رسید۔

بدریافت حالات ترقی سوسیٹی بہار و شرکت و امداد حکام عالیمقام که صرف بتوجه عالی و تدابیر و سعی جمیلۂ سامی شده است، بسیار بسیار خشنود شدم۔ الله تعالیٰ ترقی روزافزوں نصیب نماید، وآں مخدوم راجزاے خیر دهد۔ زنڈ آف انڈیا ارٹکلهاے بسیار خوب نوشته است، بدانست بنده این کرامات جناب عالی است وبس فقط» (۱۵ مئی)

«اشتہار خطبات الاحمدیه علی العرب والسیرة المحمدیه: اس کتاب کو راقم آثم نے تالیف کیا ہے اور میرا اراده هے که آں حضرت صلی الله علیه و آله وسلم کے حالات ابتداے پیدائش سے وفات تک لکھوں، اور علاوه اس کے ان باتوں سے بھی بحث کروں جو آں حضرت صلی الله علیه وسلم سے اور اسلام سے علاقه رکھتی هیں اور اصلی واقعات کو نامعتبر و مشتبه اور غیر سند باتوں سے تمیز کروں اور جو الزام آنحضرت صلعم کی نسبت یا اسلام کی نسبت منسوب کئے گئے هیں ان سب کا جواب دوں۔ جو که یه کتاب زیاده تر ان نوجوان مسلمان لڑکوں کے لئے لکھی جاتی جو انگریزی علوم کی تحصیل میں مصروف هیں، اس لئے انگریزی زبان میں اس کا ترجمه تیار هوا هے اور اس کی انگریزی عبارت ایک نہایت لائق اور قابل اور عالم میرے یورپین دوست نے درست کی هے، جس کے سبب سے وه کتاب مسلمان طالبعلموں کی انگریزی تحصیل کے لئے بھی بہت مفید هے۔ یه کتاب کئی جلدوں میں ختم هوگی، مگر بالفعل جلد اول اس کتاب کی انگریزی زبان میں چھپکر تیار هوئی هے اور قیمت اس کی ۱۵ روپیه قرار پائی هے۔ جس شخص کو اس کا خریدنا هو وه مسٹر ٹربنر اینڈ کو سے جن کا کارخانه لندن میں پیٹر ناسٹرر و محلے میں به نمبر ٦٠ واقع هے، زرقیمت بھیج کر طلب کرے، محصول ڈاک بذمه خریدار هے۔ هندوستان کے خریداروں کی آسایش کے لئے یه بھی اطلاع کیجاتی هے که اگر هندوستان کے خریدار زرقیمت جناب راجه جیکشن داس بہادر پاس جمع کرکر مجھ کو اطلاع دینگے تو کتاب مذکوره میں ان کی خدمت میں بھجوادونگا۔

اس جلد اول میں جس کا یه اشتہار هے ایک دیباچه اور باره باب هیں جو بلفظ خطبه تعبیر کئے گئے هیں، یعنی بجاے لفظ باب کے لفظ خطبه استعمال کیا گیا هے، چنانچه مختصراً تفصیل مضامیں ان باره خطبوں اور دیباچۂ کتاب کی اس مقام پر لکھی جاتی هے: دیباچے میں مختصراً ان عربی اور انگریزی کتابوں کا معه ان کے

درجۂ اعتبار کے ذکر ہے جو آنحضرت صلعم کے حالات زندگی کے باب میں لکھی گئی ہیں ، اور اخیر دیباچہ میں چند بڑے بڑے انگریزی عالموں کی رائیں نقل کیگئی ہیں جنھوں نے اسلام کا مقدس اور پاک اور ایک نہایت عمدہ مذہب ہونا تسلیم کیا ہے جیسے کہ ایک سویلیزڈ ملک کے بیریا عالموں سے توقع تھی ۔ خطبۂ ۱ میں عرب کی قدیم قوموں اور نسلوں کا جن کا توریت مقدس میں بھی ذکر ہے اور عرب کے جغرافیے کا بیان ہے ۔ اس خطبے میں توریت مقدس سے اور انگریزی کتابوں کے مصنفوں کی رائے سے اور خود جغرافیۂ عرب سے ثابت کیا گیا ہے کہ حضرت اسمعیل خاص مکۂ معظمہ میں آکر آباد ہوئے اور فاران جس کا ذکر توریت میں ہے اور جس جگہ سے خدا کے نور کے چمکنے کی توریت میں خبر تھی، وہ وہی ہے جو اب حجاز کہلاتا ہے اور جہاں مکۂ معظمہ واقع ہے ۔ خطبہ ۲ میں ان رسموں اور رواجوں کا ذکر ہے جو اسلام سے پہلے عربوں میں مروج تھے ۔ خطبۂ ۳ میں ان مذہبوں کا ذکر ہے جو اسلام سے پہلے عربوں میں رائج تھے اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ ان مذہبوں میں سے اسلام کس مذہب سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے اور اس مناسبت سے اسلام کی اصلیت ربانی ثابت ہوتی ہے یا صرف بناوٹ پائی جاتی ہے ۔ خطبہ ٤ اس بات کا بیان ہے کہ اسلام عموماً انسان کے حسن معاشرت کے لئے مفید ہے یا نہیں اور یہودی اور عیسائی مذہب کو اس سے کیا فائدہ پہنچا ہے ۔ اس خطبے میں مفصلۂ ذیل مسائل کی اصلیت بیان کی گئی ہے : کثرت ازدواج ، طلاق ، غلامی ، جبر نہ ہونا دوسرے مذہبوں پر ۔ خطبۂ ۵ مسلمانوں کی مذہبی کتابوں کا اور یہ کہ کس اصول پر لکھی گئی ہیں اور کہاں تک وہ مسلم ہیں ، بیان ہے ۔ خطبہ ٦ میں روایات مذہبی اوران کا درجۂ اعتبار باعتبار روایت اور باعتبار راویوں کے بیان کیا گیا ہے ، اور عیسائی مصنفوں کے تمام اعتراضوں کا جواب دیا ہے جن میں سے بڑے اور مقدم اعتراض مفصلۂ ذیل تھے : جھوٹ ہونا الزام تعظیم بتوں کا آنحضرت کی نسبت ، جھوٹ بولنے کی اجازت کا الزام غلط ہے ۔ خطبۂ ۷ میں قران مجید کے نازل اور جمع ہونے اور تقسیم ہونے کا اور یہ کہ بجنسہ بلا کم و کاست ویسا ہی ہے بیان ہے ۔ عمدہ مسائل جو اس خطبے میں معرض بحث میں آئے ہیں یہ ہیں: اختلاف قراءت، ناسخ منسوخ، منسوخ التلاوت آیتوں کا ہونا غلط ہے اور کوئی آیت ایسی نہیں جو نازل ہوئی ہو اور قرآن میں نہ ہو ۔ خطبہ ۸ مین مکہ معظمہ کی تاریخ اور ابراہیم سے اس کی تعمیر کا ثبوت اور حجر اسود کی اصلیت کا اور آنحضرت صلعم کے بزرگوں کو جو اس سے تعلق

تھا اس کا اور اس بات کا کہ کعبے کی طرف نماز پڑھنی اور طواف کرنا اور بوسہ دینا بت پرستی نہیں ہو سکتی، مفصل بیان ہے۔ خطبہ ۹ میں آں حضرت صلعم کے نسب‌نامے کا اور جو بحثیں کہ اس سے متعلق ہیں ان کا بیان ہے - خطبہ ۱۰ میں بشارات آں‌حضرت صلعم جو توریت اور انجیل میں ہیں بیان کی گئی ہیں اور موجود ہونا آپ کا نام محمد توریت میں اور احمد انجیل میں ثابت کیا گیا ہے - خطبہ ۱۱ میں معراج اور شق صدر کی اصلیت اور حقیقت کا بیان ہے اور تمام روایات مختلفہ اور اقوال علما جمع کرکے نتیجہ صحیح نکالا گیا ہے - خطبہ ۱۲ میں آں‌حضرت صلعم کی پیدایش سے لیکر آپ کی ۱۲ برس کی عمر تک کا بیان ہے - نہایت صحیح حال علحدہ بیان کیا ہے اور نامعتبر روایتوں کو تمیز کیا ہے اور عیسائی مصنفوں کے اعتراضوں کا جواب دیا ہے جس میں سب سے مقدم یہ اعتراض تھا کہ آں‌حضرت صلعم کو مرض صرع چھٹپن سے لاحق تھا - راقم سید احمد از مقام لندن مارچ ۱۸۷۰ء (۱۵ مئی)

«ایڈرس سید امدادعلی‌خاں»: سید احمد خاں کے پاس ہزار رپے کی ہنڈوی بھیجی جانے کے ذکر کے بعد «سید صاحب .. بمشورہ پروفیسران یونیورسٹی کمبرج واکسفورڈ، ڈاؤن، براڈین اور لندن کے ایک فہرست ان کتابوں کی تیار کر رہے جن کا ترجمہ ہونا.. ضرور ہے ... ہم لوگ امید کرتے ہیں کہ اب اہتمام ترجمہ کا ... بہت ضابطے کے ساتھ عمل میں آئے گا» (۱۵ جولائی)

سین‌ٹیفک سوسیٹی صوبہ بہار مقام مظفرپور: «بتحریک سید احمد خاں ... بہادر ہنگام قیام لندن بڑے بڑے امرائےعالی مقام انگلستان نے ایک سرکار بنام علمائے یونیورسٹی اکسفورڈ، کمبرج وغیرہ جاری فرمایا ... وہ فہرست بتجویز علمائے موصوفین مرتب ہوکر شامل ... سید احمد خاں ... بہادر کے پہنچی - اخبار سین‌ٹیفک سوسیٹی علی‌گڑھ مطبوعہ ۱۴ اکتوبر میں مع اسمائے علمائے موصوفین کے چھاپا گیا ... اور سید احمد خاں ... بہادر نے چند قطعات فہرست ... عندالملاقات مقام علی‌گڑھ ... سید امدادعلی‌خاں بہادر کے حوالے کیابایں مطلب کہ بعد مشورہ ہردو سوسیٹی وہ فہرست بحضور نواب گورنر جنرل بہادر باجلاس کونسل بامید عطائے نصف خرچ ترجمہ کے بذریعہ درخواست ہردو سوسیٹی روانہ کی جائے اور واسطے ترجمہ کرانے بڑی بڑی دقیق کتابوں کے یہ تجویز ہوئی .. کہ .. اسپرنجر صاحب مقیم جرمنی کو مہتمم کیا جائے» اس کے بعد یہ کہ سید صاحب نے «بوقت مراجعت بلدہ مصر» میں ۵۰۰ کی کتابیں خرید کر بھیجیں اور اس کا انتظام کردیا ہے کہ باقی ۵۰۰ رپوں کی کتابیں بھی وہاں سے بھجوائی جائیں (۱ دسمبر) -

فرقۂ نقطوی پر ایک طائرانہ نظر

از

ڈاکٹر نذیر احمد صاحب ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

فرقۂ نقطوی جو ہماری آج کی گفتگو کا موضوع ہے ، ایران اور ہندوستان دونوں ملکون کی بعض اہم تحریکوں پر اثرانداز ہوا ہے ۔ اس فرقہ کی بنیاد ایران میں نویں صدی ہجری کے بالکل ابتدا میں پڑی ۔ رفتہ رفتہ اس نے بڑا زور پکڑا ، یہاں تک کہ دسویں اور گیارویں صدی میں ایران اور ہندوستان میں اس فرقہ کے پیروون کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی ۔ اس فرقہ کو دین حروفی سے بڑا گہرا رشتہ ہے ۔ تیمور لنگ (م : سنہ ۸۰۶ ھ) کے دور حکومت میں فضل اللہ استرآبادی (م : سنہ ۷۹۶ ھ) نے «حروفی» فرقے کی بنیاد ڈالی لیکن اس عہد کے اختتام کے بعد ہی «حروفیوں» کا زور گھٹ گیا ۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری کے بعد کی تحریروں میں اس فرقہ کا ذکر بہت ہی کم پایا جاتا ہے ۔ اس کے بجائے نقطوی فرقہ زور پکڑتا ہے اور کئی صدی تک نہ صرف ایران بلکہ ہندوستان اور ترکی بھی اس تحریک سے متاثر رہتے ہیں ۔

نقطوی تحریک کا بانی محمود پسیخانی گیلانی تھا ۔ پسیخان گیلان میں ایک گاؤں[1] ہے جو فومن جانے والی سڑک کے کنارے دشت سے سات[2] کلو میٹر مغرب میں واقع ہے ۔ ظہیرالدین مرعشی نے «تاریخ گیلان و دیلمان» میں اور عبدالفتاح فومنی نے «تاریخ گیلان»[3] میں کئی بار پسیخان کا ذکر کیا ہے اور ہر جگہ اسی شکل میں اسکا

(۱) «جغرافیای ایران» جلد ۲ ص ۵۲ .
(۲) ص ۸۰ ، ۲۸۳ وغیرہ .
(۳) ص ۵۳ ، ۵۷ ، ۶۷ وغیرہ .

نام لیا ھے - لیکن دھخدا نے «لغت نامه[1]» میں «جغرافیاے سیاسی ایران[2]» کے حوالے سے پسیخان کو گیلان کا ایک دریا بتایا ھے جو موازی اور فومن کے بیچ سے گزرتا ھے - ان کے علاوہ جن جن ماخذوں میں محمود پسیخانی کا ذکر ملتا ھے ان میں اکثر مقامات پر اسکی مختلف صورتیں مثلاً مسجوان ، بسخوانی ، بسخانی ، بساخانی ، فساخانی ملتی ھیں - لیکن ان میں تقریباً سب کتابت یا طباعت کی غلطیاں ھیں - اصل صورت پسیخان اور پسیخانی ھی ھے -

محمود پسیخانی سیاح تھا اور بقول اپنے ایک مرید[3] کے اس نے اپنی سیاحت کا سلسله بیت المقدس سے شروع کیا اور بیشتر روے زمیں کا سفر کرڈالا - آخر میں استرآباد آیا اور یہیں سنه ۸۰۰ ھ میں اس نئے مذھب کا اعلان کیا - محمود نے مدتوں فضل استرآبادی بانی دین حروفی کے سامنے زانوے ادب ته کیا ، لیکن بعد میں دونوں میں اختلاف ھوگیا اور فضل نے اسکو اپنے یہاں سے نکال دیا - اس بنا پر محمود بعض تحریروں میں مردود و مطرود کی نسبت سے یاد ھوا ھے - مثلاً گیارھویں صدی ھجری کے ایک تذکره «عرفات عاشقین»[4] میں اسکا ذکر اسطرح ملتا ھے :

> «محمود مطرود پسیخانی از جمله مریدان فضل بوده گویند محمود را بسبب انانیت از در خود رانده مردود نمود و از نظر انداخت و او در برابر حرف وے از نقطه کارخانه پر داخت و خود را مطرود و ملعون ازل و ابد ساخت ، غرض که وے بعد از آن که از مجلس او رانده شد هزار ویک رساله و شانزده جلد کتاب چنانچه نزد امناے او متداول است ، پرداخت »

محمود کچھ زمانه تک شمالی ایران میں رود ارس[5] کے کنارے بھی اقامت گزیں رھا ھے - وه بڑا متقی اور پرھیزگار تھا - اس نے تمام عمر شادی نہیں کی - اسکی وفات سنه ۸۳۲ ھ[6] میں واقع ھوئی - بعض بیان سے ایسا معلوم ھوتا ھے که اس

(۱) جزو «پ - پلاته» (۱۳۲۸) صفحه ۳۵۷ ، ستون دوم . (۲) تالیف آقاى کیهان ص ۲۷۵ .
(۳) «نقطویان» ص ۷۳ . یه تحریر خود محمودکی ھوسکتی ھی ، اتنا تو مسلم ھوکه مصنف محمود کا ھم عصر ھو .
(٤) ذیل حالات فضل‌الله استرآبادی . (۵) دبستان مذاهب صفحه ۳۰۳ .
(٦) «تاریخ الفی» میں سنه ۹۸۳ ھ کی ذیل میں محمود کی وفات ۱۵۰ سال قبل بتائی گئی ھو - بظاھر صحیح تاریخ ۹۸۲ ھجری ھوگی اس لئی که اس کی فوراً ھی پہلی سنه ۹۸۱ ھ کی واقعات درج ھیں - اس حساب سی وفات کی تاریخ ۸۳۲ ھجری ھوگی - مگر ڈاکٹر کیا نی ۸۳۱ ھجری بتائی ھی - («نقطویان یا پسیخانیان» صفحه ۵)

نے اپنے جسم پر تیزاب چھڑک کر خودکشی کرلی، مگر محمود کے پیرو اس بیان کو دشمنوں کی افترا پردازی[2] پر محمول کرتے ھیں -

اس سے زیادہ ھم کو نہ محمود کی زندگی کا حال معلوم ھے اور نہ اس کے مریدوں اور پیروؤں کا جن کی کوشش سے یہ فرقہ دسویں اور گیارھویں صدی ھجری میں اتنا پھیل گیا تھا -

نقطوی مذھب والوں کو حسب ذیل ناموں سے یاد کیا گیا ھے -

(۱) نقطوی و نقطئی واھل‌نقطہ - اس کی وجہ یا تو یہ ھے کہ محمود کے نزدیک ھر چیز کی تخلیق خاک سے ھوئی ھے اور وہ خاک کو نقطہ کہتا ھے، یا یہ کہ اس نے مطالب قران کو اپنے خیال و بیان کے ساتھ مطابقت کرنے میں حرفوں اور نقطوں کی تعداد سے مدد لی ھے -

(۲) واحد یہ و امناء - اس کی وجہ یہ ھے کہ نقطویوں میں جس نے شادی کی وہ امین اور جس نے شادی نہیں کی وہ واحد کہلاتا ھے - اس مذھب میں تجرد کی زندگی پر بڑا زور دیا گیا ھے - چنانچہ محمود نے ایسی ھی زندگی بسر کی -

(۳) پسیخانیان یا پسیخانیہا و محمودیہ - یہ نام بانی فرقہ کے نام اور وطن سے مستفاد ھے -

(٤) ملاحدہ - یہ نام مسلمانوں نے دیا تھا، اس‌لئے کہ مسلمانوں کے عام عقائد یعنی خدا، قیامت، بہشت و دوزخ، فرشتے، جزا و سزا وغیرہ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا - وہ انسان کامل کی پرستش کرتے اور اس‌کو «مرکب مبین» کہتے تھے، ان کا عقیدہ یہ تھا کہ «مرکب مبین» ھی خدا ھے - یہی وجہ ھے کہ مسلمانوں کے ھر فرقہ کے نزدیک نقطوی ملحد اور ان کا مذھب الحاد تھا -

(٥) تناسخیہ یا اھل تناسخ - نقطویوں کے نزدیک ھر چیز کے ذرات ھر وقت موجود رھتے ھیں اور اپنی شکل و صورت بدلتے رھتے ھیں - ایک ھی چیز کبھی سنگ و خاک ھے تو کبھی حیوان اور کبھی وھی شکل انسانی اختیار کر لیتی ھے - ھر چیز کی خو بو سے بتایا جا سکتا ھے کہ اس کی اس سے پہلے کیا شکل تھی - یہ تشخیص «احصاء» اور تشخیص کرنے والا «محصی» کہلاتا تھا -

(۱) دیکھئو «دبستان مذاھب» ص ۳۰۳

(۲) «دبستان مذاھب» اور «تاریخ خلد برین» میں شاہ عباس کی عہد کی قتل عام کی ضمن میں اسی طرح کا بیان پایا جاتا ھی - نقطویوں کا یہ قتل عام ۱۰۰۲ ھ میں واقع ھوا تھا -

(٦) اهل زندقه - اس کی غالباً وجه یه هے که محمود نے قرآن کی تفسیر میں ایسے حیرت انگیز انکشافات و تاویلات کئے هیں جو عقائد اسلامی کے خلاف[1] هیں - محمود کو مختلف ناموں[2] سے یاد کیا گیا هے جن میں مبین، مبین اول و آخر، مبین کل و کلیات، شمس، شمس مغربی، و من عنده علم الکتاب، آدم، شخص آخر، خاتم ظهور و احکام، منشی کونین، فاتح عرب و عجم، امام قبلتین، جامع اول و آخر، ناقل ایمان جمله، خاص طور پر قابل ذکر هیں -

محمود نے فضل کی طرح مهدی موعود کا دعویٰ کیا تھا - وه کهتا تھا که دین اسلام اور دور عرب ختم هوگیا - اب اس کا لایا هوا دین حق اور اس کی بتائی هوئی راه سیدهی هے - یه دور عجم هے اور اس کی مدت آٹھه هزار سال هوگی اور اس مدت میں آٹھه مبین هوں گے جن میں پهلا وه خود هے -

جیسا که ذکر هوچکا هے محمود نے سوله کتابیں[3] اور ایک هزار رسالے جداگانه عنوان سے لکھے - ان میں سے چند رسالے هم تک پهنچے هیں - اس کے بعض مریدوں اور پیرووں نے کچھه کتابیں لکھی هیں لیکن ان میں سے کوئی هماری دسترس میں نهیں - ڈاکٹر صادق کیا[4] حسب ذیل کتابوں کی دریافت میں کامیاب هوئے هیں -

(۱) نقطوی متن - اوراق ۱۸۸، کتاب کا عنوان اور موَلف کا نام ندارد - لیکن اتنا یقین هے که یا تو یه محمود کی تصنیف هے یا اس کے کسی همعصر مرید کی کیونکه اس کی تکمیل کا سنه ۸۲۰ هجری یعنی محمود کی وفات کے گیاره، باره سال قبل هے - یه کتاب فکر و بیان دونوں اعتبار سے حروفیوں کی تحریروں کے مطابق هے اور اس سے یه بات پایۂ ثبوت کو پهنچ جاتی هے که محمود اولاً حروفی فرقه سے وابسته رها هے -

(۲) «مفاتیح» - ۲٤٦ ورق کی اس کتاب کا ایک نسخه کتابخانۂ ملک تهران میں موجود هے - ڈاکٹر صادق کیا نے ان دونوں کتابوں کا اقتباس «نقطویان یا پسیخانیان» میں دیا هے -

---

(۱) «عرفات عاشقین» نسخۂ بانکی پور (ورق ۱٦٥ الف) میں میر تشبیهی کاشی کو «ملامتی» کها گیا هے اور دوسری تمام جگهوں پر وه «نقطوی» بتایا گیا هے، اس سے خیال هوتا هے که «ملامتی» سے مراد نقطوی هی هے - اس قیاس کی صحت کے بعد نقطویوں کے نام کی فهرست میں «ملامتی» کا بھی اضافه هوگا -

(۲) «نقطویان یا پسیخانیان» ص ۷٥

(۳) «عرفات عاشقین» ذیل حالات فضل استرآبادی ایکن «دانشمندان آذربائجان» صفحه ۳۱٦ میں کتابوں کی تعداد ۱۷ بتائی گئی هے -

(٤) «نقطویان یا پسیخانیان» صفحه ۱۲ - ۷۳ - ۱۲٦

(۳) عبدالقادر بدایونی نے محمود کے ایک رسالہ کا دیباچہ ابوالفضل کے یہاں ایک نقطوی شاعر میر تشبیہی کاشی کے پاس دیکھا تھا - بدایونی نے اپنی کتاب «منتخب التواریخ[1]» میں یہ دیباچہ نقل کیا ہے -

(٤) «میزان محمود» - سید محمد طباطبائی کے کتابخانے میں ایک نسخہ موجود ہے -

(٥) «تفسیر خیرالبیان» کا ایک نسخہ سید محیط طباطبائی کے کتابخانے میں ہے -

(٦) چند نقطوی رسالے اسماعیل افشار کی ملکیت میں ہیں -

(٧) چند نقطوی رسالے سید نصراللہ تقوی مرحوم کے کتابخانے میں ہیں -

(٨) محمود کے بعض رسالے گیلان میں ہیں -

(٩) ایک نقطوی تحریر شیخ مفید کے پاس شیراز میں ہے -

(١٠) ایک دوسری نقطوی تحریر کتابخانۂ آستانۂ قدس مشہد میں ہے -

محمود کی زندگی اور نقطوی مذہب کے عقائد و اصول کے قابل ذکر ماخذ حسب ذیل ہیں -

(١) «دبستان مذاهب» - اس کے مولف نے نقطویوں کے متعلق سب سے زیادہ اہم معلومات بہم پہنچائی ہیں - بعد کے مولفوں نے اسی ماخذ سے بیشتر استفادہ کیا ہے - دبستان[2] میں نقطوی فرقہ کے بارے میں حسب ذیل اطلاع ملتی ہے -

> « تعلیم هشتم در عقیدۂ واحدیه و امناء مشتمل بر چهار نظر - نظر اول در ظهور شخص واحد یعنی محمود و حقیقت جسد او، نظر دوم در بعضے از اعتقادات شخص واحد، نظر سوم در بعضے اقوال او نظر چهارم در بعضے از مقررات و اصطلاحات و حکایات ایشان » -
>
> نظر اول - محمود پسیخان کا باشندہ اور عالم، متقی اور پرہیزگار تھا سنہ ۸۰۰ھ[3] میں رونما ہوا - کہتے ہیں کہ حضرت محمد کا جسد کامل تر ہوا تو اس سے محمود کی تخلیق ہوئی- « نبعثک مقاماً محموداً » میں اسی طرف

(١) ج دوم ص ٢٠٤ - ٢٠٥

(٢) صفحه ٢٩٩ - ٣٠٣ -

(٣) ایرانی قلمی نسخه میں ٦٠٠ ہجری ہو مگر یہ کتابت کی غلطی ہو - کیونکہ ہم کو یقین سی معلوم ہو کہ محمود پسیخانی کا استاد اور دین حروفی کا بانی فضل اللہ آٹھویں صدی ہجری میں گزرا ہو - فضل کی حالات کی تفصیل ڈاکٹر صادق کیا کی تالیف « واژہ نامہ گرگانی » (١٣٢٠) صفحہ ٩ — ٣٣ اور براؤن کی « تاریخ ادبیات ایران » جلد ٣ صفحہ ٣٦٥ - ٣٧٥ اور صفحہ ٤٤٩ - ٤٥٢ پر ملو گی

اشارہ ھے - یعنی جب عناصر میں قوت پیدا ھوتی ھے تو معدنی صورت خلعت نباتی پہنتی ھے - پھر کسوت حیوانی اس کے جسم پر چست ھوتی ھے - جب اس میں شان اور شوکت پیدا ھوتی ھے تو انسان کامل کے مرتبہ تک پہنچ جاتا ھے - اس طرح ظہور آدم تک اجزاے انسانی ترقی کی منزلیں طے کرتے رھے یہاں تک کہ مرتبۂ محمدی آیا پھر بھی قدم کمال کی طرف بڑھتا رہا تو محمود کا درجہ آگیا :

از محمد گریز در محمود
کاندران کاست اندرین افزود

نظر دوم - درویش صفا و درویش بقاے واحد و درویش اسماعیل و مرزا تقی و شیخ لطف اللہ اور شیخ شہاب جو «امنا» میں ھیں انہوں نے مولف «دبستان مذاھب» سے بیان کیا کہ «شخص واحد» خاک کو نقطہ قرار دیتا ھے - اور اس خاک سے دوسرے عناصر وجود میں آتے ھیں - وہ رجعت یعنی تناسخ کا قائل ھے - جب وہ مرجائیگا تو اس کے بدن کے اجزا جماد و نبات کی شکل اختیار کریں گے - جب وہ نبات حیوان یا انسان کی غذا ھوگی تو وہ حیوانی یا انسانی لباس میں آجائیگا - «شخص واحد» نفس ناطقۂ مجرد کا قائل نہیں ھے - خاک کے نقطہ کو واجب اور مبداے اول قرار دیتا ھے - بسم اللہ کے بجاے «استعین بنفسک الذی لا الہ الاھو» لکھتا ھے اور بجاے «لیس کمثلہ شئ» کے «انا المرکب المبین» کہتا ھے -

نظر سوم - «میزان» میں ھے کہ اول ظہور سے تخلیق آدم تک سولہ ھزار سال کی مدت ھوتی ھے اس میں پہلے آٹھ ھزار سال دور عرب اور دوسرے آٹھ ھزار دور عجم کے ھونگے - پہلے دور میں آٹھ عرب مرسل ھونگے اور دوسرے میں اتنے ھی عجمی مبین ھونگے -

نظر چہارم - نقطوی مجرد کو «واحد» اور متاھل کو «امین» کہتے ھیں - پارسائی اور درویشی کی زندگی اس مذھب میں قابل ستایش ھے - کمال تجرد کے بعد «واحد» کا درجہ حاصل ھو جاتا ھے - اور رفتہ رفتہ وہ درجۂ خدائی یعنی «مرکب مبین» تک پہنچ جاتا ھے -

ایک «واحد» کا بیان ہے کہ جب کوئی انسانی پیکر سے حیوانی
اور پھر بتدریج نباتی اور جمادی صورت میں تبدیل ہوتا ہے تو اس
کے بدلتے ہوئے آثار اور کردار سے «محصی» کو اصل حقیقت کا
اندازہ ہو سکتا ہے'... کہتے ہیں امام حسین پہلی زندگی میں
موسیٰ تھے اور یزید فرعون' موسیٰ نے اس زندگی میں فرعون کو
دریائے نیل میں ڈبو دیا تھا' اس زندگی میں حضرت موسیٰ حضرت
حسین ہوگئے اور فرعون یزید' یزید نے حضرت حسین کو فرات کا پانی
پینے نہ دیا' اور تلوار سے ان کا سر قلم کر دیا ... نقطویوں
کی ایک خاص دعا ہے جس کو آفتاب کی طرف رخ کر کے
پڑھتے ہیں - وہ انسان کی پرستش کرتے اور اس کو حق کا مترادف
جانتے ہیں - ان کا سلام اللہ ہے - محمود اپنے کو شخص «واحد»
اور مہدی موعود لکھتا ہے - وہ دین اسلام کو منسوخ اور اپنے
لائے ہوئے دین کو حق بتاتا ہے -

رسید نوبت رندان عاقبت محمود
گذشت آنکه عرب طعنه برعجم می‌زد

مولف «دبستان» کے ایک شیرازی دوست نے لاہور میں اپنا ایک واقعہ بیان کیا
کہ وہ شروع میں محمود پسیخانی کو برا بھلا کہا کرتا تھا - ایک روز وہ خواب میں
رونما ہوا اور اس شخص سے پوچھنے لگا کہ تم نے میری تصنیف کا مطالعہ کیا ہے
نفی میں جواب پانے پر اسکو اس طرح ڈانٹنا شروع کیا کہ اگر آیندہ تم ایسا کروگے
تو تم کو سزا دیجائیگی - ایک واحد کا قول ہے کہ حافظ شیرازی بھی نقطوی تھے
محمود رود ارس پر مقیم رہ چکا تھا - اس نسبت سے شاعر شیراز کہتا ہے -

اے[1] صبا گر بگذری برساحل رود ارس
بوسه زن برخاک آن وادی و مشکین کن نفس

(۱) اگرچہ دیوان حافظ میں بہت سی دوسری شاعروں کی غزلیں شامل ہوگئی ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ بعنوان دیوان حافظ میں الحاق، معارف شمارہ جنوری و فروری سنہ ۱۹۵۷ع) لیکن یہ غزل مصدقہ طور پر حافظ ہی کی ہے اور دیوان حافظ کے دونوں مستند اڈیشن - خلخالی اور قزوینی و قاسم غنی، میں پائی جاتی ہے - خلخالی میں غزل کا نمبر ۲۷۱ (صفحہ ۱۳۹—۱۴۰) اور قزوینی اور قاسم غنی میں ۲۹۷ (صفحہ ۱۸۱) ہے، یہ غزل حافظ کی بہترین غزلوں میں سے ہے -

(۲) محمد پسر[1] محمود شیرازی ـ اگرچہ اپنے باپ[2] کی‌طرح نقطویوں کا سخت دشمن تھا ـ اور اس نے اپنی تحریروں میں جابجا اس مذہب پر بڑی لعن طعن کی ہے ـ لیکن ان میں بعض بہت مفید باتیں درج ہوگئی ہیں مثلاً وہ « رسالہ نفایس الارقام » میں لکھتا ہے[3] :

« انسانوں میں تین گروہ واجب کے منکر ہیں ـ اول سوفسطائیہ جو تمام عالم کو وہم و خیال باطل جانتے ہیں ـ انہیں میں ملاحدۂ تناسخیہ ہیں جو اپنے کو نقطوی کہتے ہیں ـ وہ اشیاء کے مبداء کو ذات مربع اور اپنے کو خدا کہتے ہیں ـ انکا قول ہے جب تک اپنے کو نہیں پہچانا بندہ ہے اور جونہی اپنی معرفت ہوگئی خدائی درجہ حاصل ہوگیا ـ انکا کلمہ « لااله الا المرکب المبین » ہے اور « مرکب مبین » سے مراد انسان ہے ـ اس کے بانی محمود پسیخانی کا خیال ہے کہ مرکب و محسوس کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہیں ـ وہ معقول کی وحدت وبساطت کا منکر ہے اور تعقل و تصورکو غلط ٹھہراتا ہے »

(۳) محمد باقر پسر محمد تقی لاهجی بھی نقطویوں کا سخت دشمن تھا ـ وہ تذکرۃ الائمہ » میں لکھتا ہے[4] :

« محمود دہریۂ ملاحدہ کی جماعت سے متعلق اور عناصر اربعہ کا قائل ہے ـ اس کی ایک کتاب میں ہرجگہ « لااله الا المرکب المبین » اور چار نقطے لکھے ملتے ہیں ـ وہ آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے استشہاد کرتا ہے » ـ

(٤) « روضة الصفاے ناصری » میں اس جماعت کے بارے میں ہے :

« مذاہب باطلہ میں ایک مذہب تناسخ ہے ـ ناقص انسانی روح انسانی جسم میں متردد رہتی ہے اور بتدریج ایک بدن سے دوسرے بدن

---

(۱) اس مصنف کی حالات زندگی پر راقم حروف کا ایک مقالہ « معاصر » پٹنہ (شمارہ ۱۵) میں شائع ہوا ہے ـ

(۲) محمود دہدار شیرازی اور نقطوی ادیب امری سے سخت مخالفت تھی چنانچہ امری نے محمود کی ہجو میں نظمیں لکھیں ، ان میں سے چند ابیات والہ داغستانی نے "ریاض‌الشعراء" (ورق ۳۲ ب) مین نقل کی ہیں ـ

(۳) بحوالۂ نقطویان یا پسیخانیان صفحہ ۳۲

(٤) ایضاً صفحہ ٤۳ ، مولف نے "دبستان مذاہب" اور عالم‌آرای عباسی" سے استفادہ کیا ہے ـ

میں منتقل ہوتی رہتی ہے - اس طرح سے وہ کامل ہوجاتی ہے -
محمود گیلانی نے اس مذہب میں تصرفات کئے اور نئی اصطلاحیں
وضع کیں، مثلاً وہ خاک کو نقطہ کہتا ہے - اس کا دعویٰ ہے کہ
جس قدر حیوان، نبات اور جماد اس کے سامنے ہیں ان کے بارے
میں وہ جانتا ہے کہ اس سے پہلے جنم[1] میں وہ کیا تھے» -

(۵) «ماثرالامرا» بھی نقطوی مذہب کا اہم ماخذ ہے - اس میں آیا
«نقطوی جنکو امنا اور محمودی بھی کہتے ہیں محمود پسیخانی کے
پیرو ہیں - پسیخان گیلان میں ایک گانوں ہے - محمود ۸۰۰ ہجری
میں رونما ہوا - وہ بڑا متقی اور پرہیزگار تھا - اسکے مرید کہتے ہیں
کہ جب حضرت محمد کا جسد کامل‌تر ہوا تو اس سے محمود کی
تخلیق ہوئی - «نبعثک مقاماً محموداً» سے اس کی شہادت ملتی ہے
وہ خاک کو نقطہ اور مبداے اول جانتا ہے اور نفس ناطقہ کے
تجرد کا قائل نہیں - وہ رجعت و تناسخ پر بھی ایمان رکھتا ہے -
اس کے مذہب میں مجرد واحد اور متاهل‌امین کہلاتا ہے - محمود
مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کرتا ہے» -

(۶) دسویں، گیارھویں اور بارھویں صدی ہجری کے شعراء کے تذکرے
اس موضوع کے قابل توجہ ماخذ ہیں - تقی کاشی نے اپنے تذکرے «خلاصۃ الاشعار»
(۹۹۳ - ۱۰۱۶ھ) میں بعض نقطوی شاعروں اور مصنفوں کے حالات بہم پہنچائے ہیں .
وہ انکے عقائد پر پردہ ڈالنے کی کوشش نہیں کرتا - اسی طرح تقی اوحدی بھی اپنے
تذکرے «عرفات عاشقین» (۱۰۲۲ - ۱۰۲۴ھ) میں اس روش پر کاربند ہے - وہ ایک سفر
میں شاہ عباس کے ہمراہ تھا جس میں شاہ نے نقطوی مذہب کی پیروی کے الزام میں
ہزاروں نقطویوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا - تقی‌اوحدی نے اس قتل کے چشم‌دیدحالات
بیان کئے ہیں[3] - عبدالنبی فخرالزمانی «تذکرۂ میخانہ» (۱۰۲۶ھ) میں شاہ عباس کے قتل‌عام کے

(۱) اصل عبارت یہ ہے: «ودراین جنم باین صورت شدہ‌اند»، اس لفظ کا استعمال ہندوستانی اثرات کا نتیجہ
سمجھنا چاہیے -

(۲) جلد سوم - ص ۲۸۵ ذیل حالات میر شریف آملی -

(۳) ملاحظہ ہو «عرفات عاشقین» (نسخہ بانکی پور) ورق ۱۵۲ - ۱۵۳

ضمن میں بعض نقطوی شاعروں کا نام تو لیتا ہے[1] لیکن تفصیل سے عموماً بچنا چاہتا ہے ۔ عبدالباقی نہاوندی مولف « ماثر رحیمی » (١٠٢٤ھ) کاشان کے نقطویوں کے قتل کے موقع پر موجود تھا ۔ اس کا بھائی خضر نہاوندی اس وقت کاشان کا حاکم تھا ۔ ان دونوں بھائیوں کی کوشش سے باقر کاشانی نقطوی الزام سے صاف بچ گیا ۔ عبدالباقی جب نقطویوں کے بارے میں گفتگو کرتا ہے تو اس کی بات واضح نہیں ہوتی، وہ اس فرقہ کا نام تک نہیں لیتا[2] ۔ البتہ اسکندر منشی مولف «عالم آرائے عباسی» (١٠٢٦ھ) جو نقطویوں کے قتل کے وقت شاہ عباس کے ساتھ تھا واقعۂ قتل کی ضروری تفصیل[3] بیان کرتا ہے ۔ جلال یزدی شاہ عباس کا شاہی منجم اگرچہ مشہور نقطوی یوسفی ترکش دوز کے تخت نشین کرانے اور پھر اس کو قتل کرانے میں شریک تھا مگر وہ بھی کھل کر اس جماعت کے بارے میں گفتگو نہیں کرتا[4] ۔ عبدالقادر بدایونی اکبر کی مذہبی پالیسی سے سخت نالاں تھا ۔ وہ نقطویوں کو بھی اکبر کی بے دینی کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے ، اس لئے ان کو اپنی کتاب « منتخب التواریخ » (١٠٠٢ھ) میں بہت سخت سست کہتا ہے[5] ۔ ١٠٣٦ ھجری کے ایک تذکرہ نگار ناظم تبریزی کے یہاں ایک آدھ جگہ اس تحریک کا ذکر آگیا ہے ۔ مگر وہ بھی صراحتاً اس کے متعلق کچھ نہیں کہتا[6] ۔

اوپر اشارہ ہو چکا ہے کہ نقطوی مذہب کی ترویج و اشاعت میں شروع میں جن لوگوں کی کوشش کا دخل تھا ان کی تفصیل سے ہم قاصر ہیں ۔ البتہ دسویں صدی کے نصف آخر کے بعد ایک بڑی جماعت اس مذہب کی پیروی کے الزام میں ماخوذ ہوتی ہے ۔ شاہ طہماسپ صفوی کے دور حکومت میں ٩٧٣ ھجری میں ایک نقطوی ادیب ابوالقاسم امری شاہی حکم کے مطابق اندھا کر دیا جاتا ہے ۔ « عرفات عاشقین[7] » کے مطابق امری ابوتراب کا بھائی تھا اور طہماسپ کے دربار میں بڑا درجہ حاصل کر چکا تھا ۔

(١) مطبوعہ نسخہ میں کسی نقطوی کا ذکر نہیں مگر علی گڑھ یونیورسٹی کے قلمی نسخے کے ورق ٢٨٩ ـ ٢٩٠ پر کچھ ذکر آگیا ہے ۔

(٢) مثلاً ملاحظہ ہو جلد ٣ صفحہ ٧٩٢

(٣) جلد اول صفحہ ٤٧٣ — ٤٧٦

(٤) ملاحظہ ہو وقائع سال ہزار و یک

(٥) جلد سوم صفحہ ٢٨٦ ـ ٢٨٨ وغیرہ

(٦) مثلاً ملاحظہ ہو ورق ٢٢٥ الف ۔

(٧) نسخۂ خطی ـ اوراق ١٢٥ الف ١٢٦ الف

وہ تمام علوم میں درجۂ کمال کو پہنچا ہوا تھا - مگر ان کمالات کے باوجود وہ محمود کے علماء مردود و امناء مطرود میں تھا - سنہ ۹۸۳ھ میں اس جرم میں اس کی آنکھوں میں سلائی پھیر دی گئی۔ اندھے ہوتے پر بھی اس کی کوششوں میں کمی واقع نہ ہوئی۔ سنہ ۹۹۹ھ میں شاہ عباس نے میرزا خان کو شیراز کا حاکم بنایا تو اس نے امری کو لوگوں کے احتجاج پر قید کردیا - چند دنوں بعد وہ قتل کرڈالا گیا - «دشمن خدا» سے اس واقعہ کی تاریخ نکلتی ہے - مولف «عرفات» کو بھی امری سے سخت اختلافات تھے چنانچہ دونوں میں کئی بار علمی مناظرہ بھی ہوچکا تھا -

والہ داغستانی نے «ریاض الشعرا» میں لکھا ہے[1] کہ چونکہ شاہ طہماسپ کو شریعت میں کمال رسوخ حاصل تھا اور اہل عصر مولانا پر الحاد کی تہمت لگاتے تھے، اس لئے شاہ نے مولانا کی آنکھوں میں سلائی پھروا دی - ۹۹۹ ہجری میں خاص و عام نے ہجوم کرکے اس کو شہید کر ڈالا - «دشمن خدا» اس نامراد کے قتل کی تاریخ ہے - علوم غریبہ اور نقطہ کے اسرار و اعداد میں بے نظیر تھا - اس کے منظومات بہت ہیں - منجملہ ان کے رسالۂ ذکر و فکر اور جواب مرآت الصفا ہے - ایک قصیدہ کے چند شعر[2] یہ ہیں -

چون بفضل ایزد بیچون بحق دانا شدم
آگہ از کنہ رموز علم الاسماء شدم
بر براق تن چو بر معراج جان کردم عروج
عارف اسرار «سبحان الذی اسرا» شدم
جبرئیل نطق چون از عرش دل آورد وحی
واقف کیفیت اسرار «مایوحیٰ» شدم
طعن بے چشمی مزن اے مدعی برمن کہ من
جشم چون در راہ حق دادم بحق بینا شدم
عور بودم پیش ازین از تابش خورشید عشق
پختہ گشتم اندک اندک تا کنون حلوا شدم

(۱) نسخۂ خطی لکھنؤ ورق ۳۳ ب - علی‌گڑھ صفحہ ۷۲ - ۷۳ -

(۲) پہلی شعر میں قران کی آیت کی طرف اشارہ ہو جس میں حضرت آدم کو تمام اشیاء کا علم دینے کا بیان ہو - دوسری میں واقعۂ معراج کا ذکر ہو

کہتے ہیں کہ شہادت کے موقعہ پر خواجہ[1] محمود دهدار کے لئے لکھا تھا ۔

آفتاب قدم از مطلع انوار دمید
پردۂ ظلمت جہل از سر خفاش کشید
کاملان بحر محیط اند و سگان جہال اند
کے شود بحر محیط از دهن کلب پدید
صبح صادق دم امری ست برو اے خفاش
که ازین پس نتوانی تو درین غصه پرید

شاہ طہماسپ کے لئے ایک رباعی ملاحظہ ہو ۔

شاها ز لباس نور عورم کردی
و ز درگه خود بجور دورم کردی
سی سال[2] همین مدح تو گفتم شب و روز
این جائزه‌ام بود که کورم کردی

مولف «هفت اقلیم»[3] اور «ماثر رحیمی»[4] اس بات میں «عرفات عاشقین» سے متفق ہیں کہ امری کو اندھا کردیا گیا ۔ مگر اس کے قتل کئے جانے کے متعلق خاموش ہیں۔ مولف «ماثر رحیمی» اس کو بڑے درجه کا موحد اور نقطوی تہمت کو دشمنوں کی افتراپردازی قرار دیتا ہے ۔

شاہ طہماسپ کے عہد میں ۹۸۳ هجری میں کاشان میں نقطویوں کے گرفتار ہونیکا واقعه مرزا جعفر قزوینی «تاریخ الفی» میں یوں بیان کرتا ہے[5] :

«در ایران جمعے از اهالی انجدان و رستاق کاشان بمراد نامی که دعوت امامت میکرد اتفاق کردند و جمعے دیگر هم دران نواحی بمتابعت محمود پسیخانی که دعواے نبوت میکرد و یک صد و پنجاه سال قبل ازین فوت شد متهم شدند و شهریار ایران امیر خان موصلو

---

(۱) محمود دهدار وہی ہو جس کے بیٹے کے رساله کا حواله پہلے آچکا ہو ۔

(۲) اس کا مطلب یه ہوا که سنه ۹۴۳ سے امری صفوی دربار میں باریاب تھا ۔ یه رباعی «هفت اقلیم» میں بھی نقل ہو ۔ اس میں «مداح تو بودم» ہو ۔

(۳) نسخۂ لکھنؤ ورق ۳۳۰ ب ۔

(۴) جلد ۳ صفحه ۱۴۹۷ ۔

(۵) ذیل واقعات نهصد و هشتاد وسه ۔

حاکم همدان[1] را بانجدان فرستاد و بدیع الزمان[2] والد راقم حروف را
بکاشان تعین نمود . . . . در سه روز قطع راه کرده جمیع آن مردم
را بدست آوردند و بدرگاه فرستادند » ۔

اس بادشاہ کے دور میں نقطویوں کا ایک گروہ قزوین میں گرفتار ہوا ۔
تقی کاشی[3] کے قول کے مطابق مولانا حیاتی کاشی نے بعض ملحدوں سے اختلاط پیدا
کیا اور نقطویوں کی صحبت میں اٹھنے بیٹھنے لگا ۔ تھوڑے ہی عرصہ میں علم نطقہ اور
اس کے تمام رسوم سے پوری واقفیت ہوگئی ۔ پھر وہ کاشان سے قزوین گیا اور کافی
عرصہ تک نقطوی علماء کی صحبت میں رہا ۔ بالآخر اس فرقہ کی ایک جماعت کے ساتھ
پکڑ کر شاہ طہماسپ کے دربار میں بھیج دیا گیا ۔ دو سال تک قید میں رہنے کے
بعد رہائی پائی تو شیراز آیا اور یہاں بھی دو ایک سال مقیم رہا ، پھر ۹۸۶ ھجری میں وطن
واپس ہوکر بالآخر ہندوستان چلا آیا اور « خلاصۃ الاشعار » لکھتے وقت[4] (۹۹۳ ھجری میں)
احمد نگر[5] میں موجود تھا ۔ اس دور کے ایک واقعہ کی تفصیل اسکندر منشی نے اس
طرح پیش کی ہے[6] :

« درویش خسرو قزوین کے محلہ درب کوشک کے نچلے طبقہ کا
ایک شخص تھا ۔ اس نے باپ دادا کا پیشہ ترک کرکے درویشی
و قلندری کا جامہ پہنا ۔ مدتوں سیر و سیاحت کی اور نقطویوں
کی صحبت میں اپنی وسعت مشربی کے لئے مشہور ہوگیا ۔ پھر
قزوین واپس آیا اور مسجد کے ایک گوشہ میں مقیم ہوگیا ۔ رفتہ رفتہ
درویشوں کی ایک جماعت اس کے پاس جمع ہوگئی اور اس نے

---

(۱) امیر خان موصلو ترکمان کے حالات کے لئے دیکھئے « عالم آرای عباسی » ص ۱۳۵ ، ۱۳۹ ، ۱۶۹ ، ۱۷۵ ، ۱۹۸ ، ۲۲۷ ، ۲۸۰ ، ٤٧٠ وغیرہ ۔

(۲) آقاوملادوانتدار قزوینی کا بیٹا ، نورجہاں کا حقیقی ماموں اور کاشان کا وزیر تھا ۔

(۳) « خلاصۃ الاشعار » (دیوان ہند نمبر ٦٦٨) ورق ۷۲ ۔

(٤) ۹۹۳ ھجری کے لکھے ہوئے نسخہ (دیوان ہند نمبر ٦٦٧) میں بھی « الحال » ہے اور ۱۰۱۲ ھجری کے مجلس شورای ملی تہران کے نسخے میں بھی ، مگر آخر الذکر میں یہ لفظ برمحل نہیں معلوم ہوتا ۔

(٥) « شمع انجمن » صفحہ ۱۲٤ ـ ۱۲٥ میں ہے کہ اگرچہ علم نقطہ میں دایرۂ نقطویان کا مرکز تھا ۔ مگر آخر میں تائب ہوگیا ۔ حیاتی کاشی ، حیاتی گیلانی سے الگ شاعر گزرا ہے ۔ لیکن خان آرزو نے «مجمع النفائس» میں دونوں کو ایک قرار دینے میں غلطی کی ہے ۔

(٦) « تاریخ عالم آرای عباسی » جلد ۱ صفحہ ٤٧٣ ـ ٤٧٦ ۔

اپنے طریقه کے مطابق ان کی تلقین شروع کردی - جب بادشاہ کو
اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے حالات دریافت کئے - اگرچه
درویش خسرو نے مذہب حق کے ماننے سے انکار کیا لیکن
حد شرعی کی زد سے محفوظ رہا - صرف اتنا حکم ہوا که وہ مسجد
میں قیام نه کرے اور لوگ خواہ مخواہ اس کے پاس نه جائیں» -

سلطان محمد خدا بندہ (۹۸۵ - ۹۹۵ ھجری) کے زمانه میں بھی نقطویوں کے حالات ٹھیک نه ہوئے -- اس زمانے میں بعض لوگ نقطوی مذہب کی پیروی کے الزام میں قتل بھی ہوئے - ان میں ایک شاعر افضل دوتارّی ہے جو بقول مولف «خلاصة الاشعار[1]» ۹۹٤ ھجری میں ولی جان سلطان کے حکم سے نطنز اصفہان کے نواح میں قتل ہوا - بعض نقطوی شاعر و ادیب باوجود اس تہمت کے، مواخذہ سے بچے رہے جیسے فہمی کاشی[2] اور بابا شاہی اصفہانی[3] وغیرہ -

شاہ عباس کی تخت‌نشینی پر نقطویوں کے حالات بہت ابتر ہوگئے کیونکه یه بادشاہ اس معاملے میں اپنے پیشرووں سے زیادہ سخت واقع ہوا تھا - وہ درویشوں کے جامے میں ان کی خانقاہوں میں پہنچ جاتا اور نقطوی افکار و خیالات سے شناسائی پیدا کرتا - شہر قزوین باوجود دارالخلافه ہونے کے اس تحریک کا بڑا مرکز تھا اور درویش خسرو کی خانقاہ ان کا سب سے بڑا اڈا تھا - بادشاہ اکثر وہاں جاتا اور اہل خانقاہ سے گفتگو کیا کرتا - اس طرح اس کو بخوبی معلوم ہوگیا که درویش خسرو اور اس کے وابستگان، نقطوی دین و عقاید کی اشاعت بڑے منظم طریقے پر کر رہے ہیں - بادشاہ کی نظر میں ان سے زیادہ خطرناک کوئی دوسرا گروہ نه تھا - چنانچه ۱۰۰۲ھجری میں اس کے حکم سے ہزاروں نقطوی موت کے گھاٹ اتار دئے گئے[4] - اس قتل و غارت‌گری کا یه نتیجه ہوا که بہت سے نقطوی جان بچاکر ہندوستان بھاگ آئے -

اسی زمانه میں جلال یزدی نے پیشینگوئی کی که شاہ ایران کے لئے بڑے خطرے کا وقت قریب ہے - اس سے بچنے کی صرف یه تدبیر ہے که چند روز کے لئے وہ

---

(۱) ۹۹۳ والی نسخو میں اس کی حالات نہیں، مجلس شوری[4] کی نسخه سی ماخوذ ہیں -
(۲) ملاحظه ہو «خلاصته الاشعار» ذیل شعراو کاشان، نیز اسپرنگر ص ۲٤ نمبر ۲٦٤ -
(۳) ایضاً - ذیل شعرای اصفہان، ملاحظه ہو اسپرنگر ص ۲۸ نمبر ۳۱۸ -
(٤) تفصیل کی لئی ملاحظه ہو «عالم‌آرای عباسی» «تاریخ جلال یزدی» «خلاصة‌الاشعار» «عرفات عاشقین» «ماثر رحیمی» «میخانه» وغیرہ

حکومت سے دست‌بردار ہوجائے اور اس طرح نحوست کی گھڑی گزر جائے گی - چنانچہ نقطویوں کے سردار یوسفی ترکش‌دوز کو تین روز تک تخت پر بٹھا کر قتل کر دیا گیا - اس کے بعد درویش خسرو اور دوسرے نقطوی قزوین کے نواح میں قتل ہوئے - شاہ عباس پھر اصفہان آیا تو نصرآباد کاشان[1] میں اہم‌ترین نقطوی سردار میر سید احمد کاشی کو اپنے ہاتھ سے قتل کیا - میر مذکور کے کاغذات میں بہت سے نقطویوں کے خطوط[2] ملے - ان میں ابوالفضل کا بھی ایک خط ملا - معاصر تاریخ نویس اسکندر منشی کا بیان یہ ہے -

> «اس طائفہ کے سرداروں میں میر سید احمد کاشی تھا جس نے بہت سے بدبختوں کو گمراہی کی راہ پر ڈال رکھا تھا - پاک اعتقاد بادشاہ نے نصرآباد کاشان میں اس کو اپنی تلوار سے قتل کر ڈالا - اس کی کتابوں میں جو رسالے ملے ان سے ظاہر ہوا کہ نقطوی، حکماء کے مذہب کے مطابق عالم کو قدیم مانتے ہیں اور حشراجساد اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے - ان کے نزدیک اعمال کے اچھے یا برے ہونے کے نتیجہ میں جو دنیاوی عافیت یا ذلت ملتی ہے وہی بہشت و دوزخ ہے - درویش کمال اصفہانی و درویش ترابی[3] جو ان کے مقتدا تھے مع تین چار مریدوں کے خراسان کی راہ میں قتل ہوئے - اس طرح جن لوگوں پر ذرا بھی نقطوی ہونے کا شبہ ہوا ان سب کا یہی انجام ہوا - درویش خسرو کے بعض ترک مرید اس جرم میں قتل ہوئے - اس طرح ظاہر ہوا کہ تمام ممالک محروسہ میں اس جماعت کی ریشہ دوانیوں کی جڑ بہت گہری ہے - ہندوستان سے آنے جانے والوں سے معلوم ہوا کہ ابوالفضل پسر شیخ مبارک بھی جو ہندوستان کے فضلاء میں ہے اور دربار اکبری

---

(۱) صرف «میخانہ» نسخہ علی‌گڑھ ورق ۲۹۰ الف میں آیا ہے کہ وہ قزوین میں قتل ہوا مگر یہ غلط ہے -

(۲) اگرچہ ابوالفضل کے خطوں کا ذکر صرف «عالم‌آرای عباسی» ج ۲ ص ۳۲۵ ببعد اور «مآثرالامراء» ج ۲ صفحہ ۶۱۸-۶۱۹ میں آیا ہے لیکن خطوط و تحریرات کے برآمد ہونے کی بنا پر سید احمد کاشی کے ہزاروں متبعین کے قتل ہونے کا بیان معاصر تذکروں میں تفصیل سے ملتا ہے ملاحظہ ہو «عرفات عاشقین» ورق ۱۵۲ «میخانہ» ورق ۲۹۰ «مآثر رحیمی» جلد ۳ صفحہ ۷۹۲

(۳) ان ناموں کی قرأت میں اختلاف ہے -

میں بہت زیادہ تقرب حاصل کر چکا ہے، اسی مذہب کا پیرو ہے ۔
اس نے اکبر بادشاہ کو وسیع المشرب بناکر جادۂ شریعت سے
منحرف کر دیا ہے ۔ اس کا یہ خط جو میر احمد کاشی کے نام
لکھا گیا تھا اور جو میر مزکور کے کاغذات میں دستیاب ہوا
ابوالفضل کے نقطوی ہونے پر دلالت کرتا ہے[1] ۔ شریف آملی جو
جامع فضایل تھا اس فرقه کے اکابر سے تعلق رکھتا تھا ۔ وہ اپنے
زمانه کی سخت گیریوں سے تنگ آکر ہندوستان چلا آیا تھا[2] ۔
حضرت بادشاہ اکبر اس کی بڑی تعظیم کرتے اور اس کے ساتھ
پیر جیسا سلوک کرتے تھے »

شاہ عباس کی اس سختی کا یہ نتیجہ ہوا کہ تھوڑی ہی مدت میں سر زمین ایران نقطویوں سے خالی ہوگئی ۔ اسکندر منشی[3] کے الفاظ یہ ہیں :

« القصه از سیاست این جماعت اگر کے ازین طبقه بود ازین دیگر
بیرون رفت، یا در گوشۂ خمول خزیده خود را بے نام و نشان ساخت
و در ایران شیوۂ تناسخ منسوخ گشت »

خوش قسمتی سے اس زمانے میں ہندوستان کے تخت پر اکبر جیسا وسیع النظر اور جلیل القدر فرمانروا جلوہ افروز تھا ۔ اسکی مذہبی رواداری، علوم و فنون سے بے پناہ دلچسپی اور شعر و ادب کی غیر معمولی قدردانی کی بنا پر ہزاروں علماء و فضلاء ہندوستان کی طرف کھینچے چلے آرہے تھے ۔ اس کے دور حکومت میں ہر شخص کو نه صرف اپنے مذہب کی اعلانیه طور پر تبلیغ کرنے کی آزادی ہی تھی بلکه وہ دوسرے مذہب والوں سے بلا تکلف مناظرہ و مباحثه بھی کرسکتا تھا ۔ خود بادشاہ نے مذہبی و علمی مباحثه کے لئے

---

(۱) اس سلسله میں ملاحظه ہو «منتخب التواریخ» ج ۳ ص ۲۰۵ ۔ ۲۰۶ اور «ماثرالامرا» ج ۲ ص ۶۱۸ . ۶۱۹ اخرالذکر میں اس طرح شروع ہوتا ہے : «تکفیر شیخ زماں نزد خواص و عوام است، برخوبکیش برہمن پیغارہ زنند و بعضی آفتاب‌پرست گویندوجوقی دہریه خوانند

(۲) مولف «عالم آرای عباسی» سے تسامح ہو گیا ہے اس لئے که ہم کو تحقیق سے معلوم ہے که میر ۹۹۰ھ سے قبل ہندوستان چلا آیا تھا جب که مولف «عالم آرای عباسی» ۱۰۰۲ھ کو قریب میر کا ایران چھوڑنا بیان کرتا ہے اس تسامح کا ذکر «ماثرالامرا» جلد ۳ صفحه ۲۸۵ پر موجود ہے ۔ نیز ملاحظه ہو «منتخب‌التواریخ بدایونی» ج ۲ ص ۲۸۸ ۔ ۲۸۹ ۔

(۳) «عالم آرای عباسی» جلد ۲ صفحۂ ۳۲۶

ایک انجمن بنائی تھی جس میں ہر مذہب کے لوگ شامل ہوتے ۔ اگرچہ اکبر نے خود ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالی مگر اس کی بنا پر دوسرے مذہب والوں کی آزادی سلب نہیں ہوئی ۔ اس نے شاہ عباس صفوی کو جو فرمان لکھا ہے اس میں نئے مذہب کی دعوت کے ساتھ ساتھ ایرانی بادشاہ کے بیجا مذہبی تشدد کے خلاف احتجاج بھی شامل تھا ۔ اس فرمان کے چند اجزا کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین ہے[1] :

«آپکو ملک کے انتظام اور عام لوگوں کی بھلائی کے لئے بڑی جد و جہد کرنی چاہئے ۔ ہرچیز میں انتہائی دور اندیشی سے کام لینا چاہئے ۔ اور فتنہ‌پردازوں کے بہلاوے میں آکر پریشان‌خاطر نہ ہونا چاہئے ۔ بردباری اور چشم پوشی کو اپنا شعار بنانا چاہئے ۔ آدمیوں کو قتل کرنے اور خدا کی بنیاد ڈھانے میں حد درجہ احتیاط عمل میں لانی چاہئے کیونکہ خود غرض دشمنوں کی حیلہ سازی سے جانی دوستوں کو شربت ہلاہل نوش کرنا پڑا ہے اور بہت سے دوست نما دشمنوں نے عقیدت کا لباس پہنکر حکومت کی بنیاد کھود ڈالی ہے ... آدمیوں کے اسرار و ضمائر کو جاننے کی برابر کوشش کرتے رہنا چاہئے اور اس زندگانی بے بقا کی چند روزہ اقامت کو خدا کی رضا اور خوشنودی سے وابستہ رکھنا چاہئے ۔ عام انسانوں پر جو خدا کی امانت ہیں شفقت کی نظر ڈالنا چاہئے اور انکی تالیف قلب کرتے رہنا چاہئے ۔ تمام انسانون کو بغیر اختلاف مذہب و نسل عام رحمت میں شریک کرنا چاہئے اور انتہائی کوشش کے ساتھ صلح کل کے سدا بہار گلشن کو حاصل کرنا چاہئے ۔ اپنی حکومت کا نصب العین یہ ہونا چاہئے کہ جب خدا ہر مشرب و ملت کے لوگوں پر فیض کا دروازہ کھولکر انکی پرورش کرتا ہے تو بادشاہ چونکہ خدا کے سائے ہیں ان کے لئے یہ ضروری امر ہے کہ اس روش کو ہاتھ سے نہ جانے دیں ۔

(۱) « دفتر ابوالفضل » ص ۳۰—۳۱ چونکہ اس فرمان میں مرزا جانی‌بیگ کی شکست اور ملک سندھ اور ٹھٹھ کی فتح اور مرزا پر نظر عنایت کا ذکر ہے اس سے یہ بات پایۂ یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ یہ فرمان سنہ ۱۰۰۱ ہجری کے بعد اسوقت لکھا گیا جب شاہ عباس نے نقطویوں کا قتل عام کردیا تھا جس کا ذکر اس سے پہلے ہوچکا ہے ۔

خدا نے تو انکو دنیا کے انتظام اور خلق کی پاسبانی کے لئے پیدا
کیا ہے تاکہ عام انسان عزت کی زندگی بسر کرسکیں - لوگ دنیا
کے ناپائیدار اور فانی کام میں دیدہ و دانستہ غلطی کے مرتکب نہیں
ہوتے تو دین و مذہب کے باقی رہنے والے کام میں تساہلی کیونکر
برتیں گے۔ پس یا تو وہ حق بجانب ہونگے تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ انکی
پیروی کی جائے اور اگر ان سے غلطی ہوگئی ہو اور وہ نادانی
کررہے ہوں تو ان پر شفقت کرنا چاہئے، شورش اور سرزنش جائز نہیں»

ہندوستان میں ہر طرح کی مذہبی آزادی اور ہمسایہ ملک ایران کی مذہبی سختی و تنگ نظری کے نتیجے میں غیر مذہب والوں کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ وہ ہندوستان کو اپنی جائے پناہ بنائیں۔ گیارھویں صدی ہجری کے بہت سے بھاگے ہوئے ایرانیوں کی ملاقات «دبستان مذاہب» کے مولف سے ہوئی - چنانچہ اس نے اس سلسلے میں بہت سی مفید اطلاعات فراہم کردی ہیں - بہت سے نقطوی جو مذہبی سختیوں سے تنگ آکر ہندوستان چلے آئے تھے یہاں آزادی سے اپنے مشرب کی تبلیغ کرنے لگے - ان میں سب سے اہم میر شریف آملی تھا - اس نے اکبر کے دربار میں دوسرے مذہبی علماء سے مباحثہ کیا اور شاید اس مباحثہ میں کامیاب ہوجانے پر اکبر نے اس کو ایک بڑی خدمت پر مامور کیا - میر شریف نے محمود پسیخانی کی تحریروں سے ثبوت پیش کرکے اکبر کو دین نو کے اختراع کرنے کی ترغیب دی - اس نے محمود کی پیشینگوئی بیان کی کہ سنہ ۹۹۰ ہجری میں ایک شخص ظاہر ہوگا جو دین باطل کو مٹاکر دین حق قائم کریگا - عبدالقادر بدایونی لکھتا ہے[1] :

«اس سنہ (۹۹۰ ھ) میں ذلیل عالم نما جاہلوں نے اس بات پر دلائل
پیش کئے کہ وہ صاحب زماں جو مسلمانوں اور ہندوؤں کے بہتر[2]
فرقوں کے اختلافات رفع کرنے والا ہے وہ آپکی ہی ذات ہے،
اور شریف نے محمود پسیخانی کے رسائل سے اس طرح شہادت
پیش کی کہ اس نے ۹۹۰ ہجری میں صاحب دین حق کے رونما

(۱) « منتخب التواریخ » جلد ۲ ص ۲۸۸ — ۲۸۹ ذیل عنوان چگونگی پیدائش دین الہی -

(۲) ایکن حدیث « تفترق امتی علی ثلاث و سبعین کلهم فی النار الا ملة واحده » میں جن ۷۲ یا ۷۳ فرقوں کا ذکر ہے، ان سے مراد صرف مسلمانوں کے فرقے ہیں ہندوؤں کے نہیں -

ہونے کی بشارت دی ہے اور صاحب دین حق سے بجز بادشاہ کے اور
کوئی ذات مراد نہیں - مولانا شیرازی جفرداں مکے سے ایک رسالہ
لے آیا جس میں تحریر تھا کہ احادیث صحیح کے بموجب دنیا کی
سات ہزار سالہ مدت ختم ہوگئی اور اب مہدی موعود کے ظاہر
ہونے کا وقت آگیا ہے - اس نے بعد میں ایک رسالہ خود مرتب
کرکے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا - بعض لوگوں نے ناصر خسرو
علوی (۳۹۴-۴۸۱ ھ) کی طرف منسوب کرکے یہ رباعی پڑھی -

در نہصد وہشتاد و نہ از حکم خدا
ایند کواکب از جوانب یکجا
در سال اسد، ماہ اسد، روز اسد
از پردہ برون خرآمد آن شیر خدا »

« ماثر الامرا »[1] کا بیان جو بدایونی سے ماخوذ ہے، یہ ہے -
«شریف آملی نے تصوف و حقائق میں الحاد شامل کرکے «ہمہ اوست»
کا دعویٰ کیا - وہ علانیہ طور پر علماء سے بحث و جدل کرتا تھا
اور محمود کے رسائل سے ثبوت پیش کرتا کہ سنہ ۹۹۰ ہجری میں
دین حق کو قائم کرنے والا ظاہر ہوگا - حکیم فیروز نے ناصر
خسرو والی رباعی پڑھکر کہا کہ میں نے ناصر کو خواب میں دیکھا
اور اس سے پوچھا کہ شیر خدا کون ہے، اس نے جواب دیا کہ
جلال الدین محمد اکبر »

ان اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ دین الہی کی بنیاد میں نقطویوں کا دخل ضرور
تھا - مگر دسویں اور گیارھویں صدی کی اکثر تاریخوں میں اس موضوع کے بارے میں
کوئی خاص اطلاع نہیں ملتی، اور مورخوں نے عموماً سکوت اختیار کیا ہے - خافی خاں
نے « منتخب اللباب »[2] میں ذکر کیا ہے کہ بدایونی کا بیٹا «منتخب التواریخ» کے انہیں
انکشافات کی بدولت جہانگیر کے معرض عتاب میں آگیا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عہد
جہانگیری کے تاریخ نویسوں نے ان واقعات کے ذکر سے عمداً چشم پوشی کی ہے -

(۱) جلد ۳ صفحہ ۲۸۵ -
(۲) ملاحظہ ہو ایران کودہ ۱۳ - ص ۳۳ حاشیہ ۴ -

حیاتی کاشی اور میر شریف[1] آملی کے علاوہ چند ایرانی پناہ‌گزیں نقطوی ادیب کی اطلاع ہم تک پہنچی ہے مثلاً -

(۱) میر تشبیہی کاشی: اسکا نام علی‌اکبر تھا وہ کاشان کے ایک معزز سادات خاندان کا رکن تھا - بدایونی کے قول کے مطابق[2] اسنے الحاد سے متعلق رسائل لکھے - وہ بادشاہ کو شخص معہود جانتا جو عدد «شخص» کے مطابق سنہ ۹۹۰ ھجری میں ظاہر ہوگا - وہ دو تین بار ہندوستان آیا گیا - آخری بار آیا تو نقطوی مذہب میں بڑا راسخ العقیدہ ہوگیا - اس نے بادشاہ کی تعریف میں ایک قصیدہ لکھا جسکا ماحصل یہ تھا کہ اہل تقلید کو ختم کردیا جائے تاکہ حق ایک مرکز پر قائم ہوجائے - اسنے ابوالفضل کے نام نقطوی مذہب کے مطابق ایک رسالہ لکھا جسکا دیباچہ اسطرح تھا -

«باللہ المحمود فی‌کل‌فعالہ استعین بنفسک الذی لاالہ الا ھو . . . .

سوال — خلق کہ گفتہ شود کدام است

جواب — خلق کہ گفتہ میشود اللہ»

«خلاصة[3] الاشعار» کے مطابق تشبیہی نے بچپن ھی میں شعرا کی صحبت اختیار کی اور کم عمری میں شاعری میں نامور ہوگیا - پھر ہندوستان چلا گیا تو تجرد اور درویش پیشہ ہوگیا - لیکن اہل «نقطہ» کی پیروی میں گمراھی کی وادی میں جاپڑا - ذیل کی رباعی سے اس کے خیال کا پتہ چلتا ھے -

بحر کرمم، نسبت جود کہ برم ؟
محو عدمم نام وجود کہ برم ؟
گویند سجود پیش حق باید کرد
چو من ھمہ حق شدم سجود کہ برم ؟

اس رباعی کا جواب غیرتی شیرازی نے اس طرح دیا

آنکس کہ بشرع نیست قائل ز کجا
اثبات کند کہ گشت واصل بخدا ؟

---

(۱) میر شریف کے متعلق «عرفات عاشقین» میں بھی ہے -
«در اوایل قلندرانہ و مجردانہ سیاحت می نمود - چون بملازمت اکبر شاہ رسید بہ سلطنت و امارت قیام نمود - گویند از امنای پسیخانی بودہ» - البتہ «خلاصة الاشعار» میں میر کا تذکرہ شامل نہیں ہے -

(۲) «منتخب التواریخ» جلد ۳ - صفحہ ۲۰۴ - ۲۰۷ - یہاں اوراق بے ترتیب ھیں -

(۳) نسخۂ دیوان ھند نمبر ٦٦٨ اوراق ۵۳ - ۵٤

والله که هست ثم بالله که هست
در مذهب ما ریختن خونش روا

«میخانه» کے مطبوعہ نسخہ میں تشبیہی کا تذکرہ شامل نہیں البتہ اسکے دو خطی[1] نسخوں میں اسکا ذکر آیا ہے - اگرچہ ان میں تشبیہی کو نقطوی نہیں بتایا گیا ہے لیکن حسب ذیل منقول ابیات سے اس کے نقطوی ہونے کا گمان ہو سکتا ہے :

چوں شمع تا بمہر تو ار زنده گشته ایم
سر داده ایم و باز ز سر زنده گشته ایم
ما را که کشته اند بصد ضربت فراق
دیگر ز یمن فیض نظر زنده گشته ایم
ما را چو آفتاب مساوی ست مرگ و زیست
گر شام مرده ایم سحر زنده گشته ایم
تشبیہی ار بتیغ سر ما بریده اند
سرداده ایم و باز ز سرزنده گشته ایم

ناظم تبریزی[2] نے ایک خاص بات یہ لکھی ہے کہ آخر میں جب اسکے عقیدہ میں خلل پیدا ہوا اور وہ وادی الحاد و گمرہی میں جاپڑا تو پھر خاموشی اختیار کرلی اور بیس سال تک خاموش رہا - یہ تذکرہ ۱۰۳۶ ھجری میں مکمل ہوا اس لئے تشبیہی کے خاموش رہنے کی زندگی تقریباً ۱۰۱۶ ھجری سے شروع ہوئی ہوگی -

(۲) وقوعی نیشاپوری[3] صاحب «مجامع الاخبار»[4] اکبری کے متعلق بدایونی کا بیان ملاحظہ ہو -

«اسکا نام محمد شریف ہے مگر اسکا الحاد ہر شخص کے الحاد سے بڑھا ہوا ہے - نہ وہ محض پسیخانی ہے اور نہ صباحی بلکہ دونوں

(۱) نسخۂ کتابخانۂ ملک (تہران) اور نسخۂ کتابخانۂ علی گڑھ (مسلم یونیورسٹی) - «میخانه» کو قلمی نسخوں کو زاید مطالب راقم حروف کی طرف سو «اورینٹیل کالج میگزین» لاہور کو تین شماروں (نومبر ۵۶، فروری ۵۷ مئی ۵۷) میں شایع ہوچکو ہیں - تشبیہی کا حال آخری شمارو کو صفحات ۱۰۷ تا ۱۰۹ پر ملو گا - «عرفات عاشقین» (ورق ۱۶۵ کی اس عبارت میں اس کو «ملامتی» بتایا گیا ہو :

«همیشه در گورستان بسر بردی، و پیوسته در زمرۂ ملامتیه بر آمدی، و سنگ طعنۂ اطفال بر پشت و پہلوی سلوک خوردی»

(۲) «نظم گزیده» ورق ۲۲۵ الف (۳) «منتخب التواریخ» جلد ۳ ص ۸۷۲ ۹۷۳ -

(٤) اس تاریخ کا ایک روٹوگراف مسلم یونیورسٹی شعبۂ تاریخ میں موجود ہو

کے بین بین ہے - وہ تناسخ کا قائل ہی نہیں بلکہ اسمیں بہت راسخ ہے - ایک مرتبہ میرے مکان پر آیا اور پتھر کے تودوں کو دیکھکر حسرت سے کہا کہ افسوس یہ بیچارے منتظر ہیں کہ کب قالب انسانی میں آئیں »

(۳) مولانا صوفی مازندرانی - اس کے بارے میں تقی کاشی[۱] کا بیان یہ ہے :

«ابتدائے جوانی میں اسکو سیاحت کا شوق غالب ہوا تو عراق آیا اور صوفیوں سے بڑا ربط و ضبط پیدا کیا - کچھ دنوں سلوک میں مصروف رہنے کے بعد شاعری کی طرف متوجہ ہوا - اور اس میں نام پیدا کیا - ساتھ ہی پیری و مریدی کا سلسلہ قائم رکھا - اس کے بعد وہ شیراز میں سکونت پذیر ہو گیا - یہاں اسکے معتقدوں کی تعداد کافی بڑھ گئی لیکن ان ہی ایام میں کفر و الحاد اور نقطوی ہونے کا الزام لگایا گیا - اور اس کی بدنامی کا یہ عالم تھا کہ جو کوئی بھی اس سے ملتا وہ لوگوں کی نظروں میں کھٹکنے لگتا - اس کے اشعار سے اس کے نقطوی ہونے کا بخوبی ثبوت ملتا ہے - آخر بدنامی اور سزا کے خوف سے وہ شیراز سے نکل کھڑا ہوا اور اب[۲] ہندوستان میں اپنے ہم مشربون اور دوستوں کے ساتھ اپنی زندگی اطمینان سے بسر کر رہا ہے[۳] »

« میخانہ » میں مولانا کے نقطوی ہونے کا ذکر تو نہیں ہے مگر وطن سے نکلنے کی جو وجہ لکھی ہے اس سے اس کے نقطوی ہونے کا قطعی گمان ہوتا ہے اس زمانے کے بعض مصنفوں کی طرح « میخانہ » کا مولف بھی نقطوی فرقہ کے متعلق کھل کر گفتگو نہیں کرنا چاہتا - مثلاً لکھتا[٤] ہے :

(۱) « خلاصة الاشعار » کی ۹۹۳ هجری والی نسخی میں مولانا محمد کا حال نہیں هی - البته اور تمام نسخوں میں موجود هی، مثلاً ملاحظه هو نسخهٔ دیوان هند نمبر ٦٦٧ ورق ۱۵۷۱ ب ببعد

(۲) تقریباً ۱۰۱۰ هجری

(۳) مولف « عرفات » نی احمد آباد گجرات میں مولانا سی ملاقات کی تهی « « عرفات » سی معلوم هوتا هی که اخر میں اسکی تعلقات نظیری سی یہانتک نا خوشگوار هوگئی تهی که وہ نظیری کی مرض موت میں بهی نہیں گیا البته جنازه میں شریک هوا تها - (فہرست بانکی پور جلد ۳ ص ٦۱) البته ناظم تبریزی نی (« نظم گزیده » ورق ۲۷٦) اسکی نقطوی هونی کا ذکر نہیں کیا هی -

(٤) مطبوعه ص ۳٤۵

«ابتدائے زندگی میں شوق سیاحت کا غلبہ ہوا تو مولانا محمد صوفی وطن سے سے شیراز آگیا اور ایک مدت تک یہاں سکونت اختیار کی - یہیں اس کی شاعری کو فروغ ہوا - آخر کار ایک ایسی تقریب کی بنا پر جسکا ذکر نا منا سب ہے وہاں سے بھی نکل کھڑا ہوا»

(٤) باقر کاشی کے نقطوی ہونے کی داستان بڑی دلچسپ ہے اور ہم عصر تذکروں میں پوری تفصیل درج ہے - جسکو مختصراً ذیل میں پیش کیا جاتا ہے عرفات[١] : -

«راقم حروف شاہ عباس کے ساتھ قزوین سے اصفہان جا رہا تھا - جب کاشان پہنچا تو میرسیداحمد کاشی سر گروہ پسیخانی کو مع اسکے مریدوں کے شاہی حکم کے مطابق قتل کر ڈالا - اس زمانہ میں درویش خسرو اور یوسفی وغیرہ اس جرم میں قتل ہوئے - سید[٢] احمد کاشی کے خطوں میں باقر کا بھی ایک خط نکلا جس سے اسکا نقطوی ہونا ظاہر ہوتا تھا - جب اسکے قتل کی باری آئی تو اس نے شاہ سے معذرت شروع کی کہ میں اس گروہ سے تعلق نہیں رکھتا - اور ایک نقطوی پر عاشق ہوں اور میرا عشق اسوقت تک بار آور نہیں ہوسکتا تھا جب تک اس جماعت سے عقیدتمندی کا اظہار نہ کرتا - بادشاہ نے اس کا خون معاف کر دیا - اس کے کچھ دنوں بعد وہ ہندوستان چلا آیا اور بیجاپور میں ابراہیم عادل شاہ ثانی سے وابستہ ہو گیا» -

میخانہ[٣] :- «باقر جوانی میں سید احمد کاشی کے لڑکے پر عاشق ہوا چنانچہ جب سید مذکور نقطوی مذہب کی پیروی کے جرم میں پکڑا گیا تو باقر بھی زد میں آگیا - جب باقر کے قتل کی باری آئی تو اس نے محمود پسیخانی کی خدمت میں ایک قطعہ شاہ عباس کی خدمت میں پیش کیا پھر باقر نے میر کے لڑکے کے ساتھ اپنے ارتباط کا ذکر کرتے ہوئے کہا -

---

(١) ورق ١٥٣ الف

(٢) «مجمع النفائس» اور «صحف ابراہیم» میں بھی میر کا ذکر ضمناً آگیا ہو اور دونوں جگہ اسی محمود ملحد کا پیرو (امناہ) بتایا گیا ہو -

(٣) نسخۂ خطی ورق ٢٩٠ بیعد

«اگر از در الحاد نمی آمدم راهم بسوئے مطلوب نمیداد بنا بران درمیان این فرقه در آمدم»

بادشاہ کو باقر کی بیگناھی کا پورا یقین ھو گیا - اس کی جان بخشی ھوئی بالاخر وہ دکن ابراھیم عادل شاہ کے دربار سے منسلک ھوگیا - »

ماثر رحیمی[1] : ایک بار ایک ایسی تہمت کی بنا پر جو باقر جیسے لوگوں پر کبھی صحیح نہیں ھو سکتی اور اس طرح کے موحدون کو ملحد ٹھرانا بڑی نادانی ھے شاہ عباس کے حکم سے راقم حروف کے بھائی آقا خضر حاکم کاشان کے پاس ایک سال تک قید میں رھا - کمترین اکثر اس کے پاس آمدورفت رکھتا - یہاں تک کہ اس کی بیگناھی پوری طرح عیاں ھوگئی اور وہ عنایات شاھی سے بہرہ‌ور ھوا - کچھ دنوں بعد وہ ھندوستان چلا آیا - »

ان تینوں بیانات کی تفصیلات میں جزئی اختلاف ھے - مگر یہ بات پوری طرح ثابت ھے کہ باقر دین نقطوی کے جرم میں ماخوذ ھوا اور منجملہ اور وجوہ کے ھندوستان چلے آنے کی یہ بھی ایک وجہ ھو سکتی ھے -

(٦) حکیم عباداللہ کاشانی[1] وہ مجموعه فضائل کے ساتھ نقطوی بھی تھا - سنه ١٠٠۵ ھجری کے قریب ھندوستان آیا - اور اکثر اوقات لاھور میں مقیم رھا - تقریباً سنه ١٠٢۵ میں جہانگیر کے دربار میں حاضر ھوا تو سرکاری وظیفه اسکے نام جاری ھوگیا جو اسے برابر ملتا رھا -

(٧) عبدالغنی یزدی[2] «عرفات» کے بیان[3] کے مطابق عبدالغنی ١٠٢٢ ھجری میں آگرہ آیا اور اللہ مرکبی کے نام سے موسوم ھوا - اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ رندمشرب تھا اور یزد میں نقطویون کی صحبت میں پڑ گیا - جب جہانگیر کے دربار میں حاضر ھوا تو سلام کے بجائے اس کی زبان پر «لاالہ‌الاالمرکب‌المبین» جاری ھو گیا -

---

(١) جلد ٣ صفحه ٧٦٢ - ناظم تبریزی نی اس‌کو نقطوی تو نہیں بتایا ھی مگر طریق انصاف و حسن خلق میں اسکی کجی و کوتاھی کا ذکر کیا ھی (« نظم گزیدہ » ورق ٢٢١ الف) «خلاصة الاشعار » میں باقر کاشی کا تذکرہ شامل نہیں - البته اس نام کا ایک اور شاعر شامل ھی - خان آرزو نی « مجمع‌النفائس » (ورق ۵٧ - ۵٨) میں باقر کی ماخوذ ھونی کی داستان بڑی تفصیل سی بیان کی ھی جو عموماً « عرفات » کی بیان کی مشابه ھی -

(٢) « عرفات عاشقین » ورق ۵٠٠ الف

(٣) ورق ٢٢۵ الف

بادشاہ بہت متعجب ہوا تو لوگوں نے محمود پسیخانی کے اسرار سربستہ کا ذکر کرتے ہوئے عبدالغنی کو پسیخانی جماعت کا ایک فرد بتایا - مگر تحقیق کے بعد اسکا نقطوی ہونا مشتبہ قرار پایا -

(۸) میر مومن ادائی[1] : اس کے متعلق «تذکرۂ نصر آبادی» میں ہے :

« وہ خوش فکر شاعر ہے خصوصاً رباعی بہت اچھی لکھتا ہے - تیس سال سے ہندوستان میں مقیم ہے - ترک وطن کی وجہ تہمت الحاد ہے ھگر حاجی مطیعا نے اس کے زھد اور اتقا کی تعریف کی - »

تذکرۂ نصرآبادی (۱۰۸۵ ھجری) میں مرتب ہوا اس اعتبار سے تقریباً سنہ ۱۰۵۵ میں عہد شاہجہانی کے وسط میں ادائی ہندوستان آیا ہوگا -

(۹) تقی پیرزاد کے بارے میں ماثر رحیمی[2] میں ہے کہ اسکی اصل تو مازندران سے ہے مگر اسکا باپ مشہد میں متوطن ہوگیا تھا - تقی بہت وسیع المشرب تھا - اس لئے اس پر الحاد کا الزام لگاتے ہیں -

اگرچہ میر مومن اور تقی پیرزاد کو صراحةً نقطوی نہیں بتا گیا ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں نقطویوں کو عموماً ملحد و بے دین کہتے تھے - اس لئے گمان ہوتا ہے کہ یہ الحاد زندقہ و دین نقطہ کے علاوہ کچھ نہ رہا ہوگا -

صرف اتنے ہی نقطویوں اور دین نقطوی کی پیروی کے ملزموں کے نام ہم تک پہنچتے ہیں جو ایران سے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ گزیں ہوگئے لیکن اگر تاریخوں ، تذکروں اور دسویں ، گیارھویں اور بارھویں صدی کی دوسری تحریروں کا عمیق مطالعہ کیا جائے تو بہت سے اور نقطویوں کا حال ہم کو معلوم ہوجائے گا -

اس گفتگو کے ذریعہ لوگوں کی توجہ اس اہم تحریک کی طرف منعطف کرانا مقصود ہے جس کی بابت ہماری معلومات بہت کم ہیں لیکن جس کی اہمیت ہندوستان کی تاریخی و تمدنی مطالعے میں کسی طرح نظر انداز نہیں کی جا سکتی -

ماخذ

جہاں تک مجھے علم ہے سوائے ڈاکٹر صادق کیا ، استاد دانشگاہ تہران کے

---

(۱) اس تخلص کا ایک اور شاعر ناظم تبریزی کا دوست تھا جو سنہ ۱۰۳۰ ہجری میں ہندوستان آیا اور دکن میں مقیم ہوگیا تھا «نظم گزیدہ» ورق ۲۱۷ «ریاض الشعرا» نسخہ علی گڑھ نمبر ۱۲۷ ص ۵۹ پر ہے کہ میر مومن ادائی الحاد کے باوجود سورت میں زھد و اتقاکی زندگی بسر کر رہا تھا -

(۲) جلد ۲ ص ۱۰۵۷ -

رساله «نقطویان یا پسیخانیان» (ایران کوده شماره ۱۳ ـ ۱۳۲۰) کے کوئی دوسری کتاب کسی زبان میں اس موضوع پر نہیں پائی جاتی ـ هم سب لوگ ڈاکٹر موصوف کے نہایت شکر گزار هیں که انہوں نے ایک اهم تحریک سے علمی دنیا کو روشناس کیا ـ میرا اصل ماخذ وهی رساله هے ـ ڈاکٹر کیا نے اپنے ماخذ کے سلسلے میں ۳٤ قلمی و مطبوعه کتابیں گنائی هیں ان میں سے بیشتر میرے مطالعه میں بھی آچکی هیں ـ لیکن میں نے خصوصیت سے صرف ۱۵ کتابوں سے استفادہ کیا هے ـ ان کے علاوہ ڈاکٹر موصوف کے ماخذ میں پانچ اور کتابوں کا اضافه هوا هے یعنی «نظم گزیده» تالیف ناظم تبریزی ، «میخانه» تالیف عبدالنبی فخرالزمانی، «مجمع‌النفائس» تالیف خان آرزو، «لغت‌نامهٔ دهخدا» اور «دیوان حافظ» ان کی مدد سے ڈاکٹر موصوف کے فراهم کئے هوئے مواد میں خاطر خواه اضافه هوا هے ـ «ریاض‌الشعرا» تالیف واله داغستانی، رسالهٔ «نقطویان یا پسیخانیان» کے ماخذ میں شامل نہیں البته ڈاکٹر کیا نے اپنی دوسری تالیف «واژه‌نامه گرگانی» میں اس سے استفادہ کیا هے- مجھے اس مقاله کی تیاری میں «ریاض‌الشعراء» سے بھی مدد ملی ـ خطی نسخوں میں «خلاصة الاشعار» کے چار نسخے ڈاکٹر کیا کے ماخذ میں هیں یه چاروں نسخے میرے مطالعه میں بھی آئے ان کے علاوہ مجھے اس تذکرہ کے ایک هندوستانی نسخه کے بھی مطالعه کا موقع مل گیا . «رساله نقطویان» کے علاوہ میرا پورا ماخذ یه هے ـ

(۱) تاریخ گیلان عبدالفتاح فومنی ۱۳۱۵

(۲) تاریخ گیلان‌ودیلمان سید ظهیرالدین مرعش ۱۳۳۰

(۳) تذکرهٔ نصر آبادی محمد طاهر نصرآبادی تهران ۱۳۱۷

(٤) خلاصةالاشعار زبدةالافکار تقی‌الدین کاشی مجلد پنجم

خاتمهٔ خلاصة الاشعار جو سنه ۹۹۳ھ سے سنه ۱۰۱۶ھ تک زیر تصنیف رها ـ اس کے علاوہ حسب ذیل قلمی نسخے میرے مطالعه میں آئے ـ

(الف) نسخه شماره ٦٦٧ ـ دیوان هند لندن

(ب) نسخه شماره ٦٦٨ ـ دیوان هند لندن سال تصنیف و کتابت سنه ۹۹۳ھ

(ج) انتخاب خاتمهٔ خلاصة الاشعار شماره ۹۸۲ مجلس شورائے ملی تهران بخط مصنف

(د) خاتمه خلاصةالاشعار شماره ۳۳٤ جزو اول مجلس شورائے ملی تهران

(ی) خاتمه خلاصة‌الاشعار مملوکه ڈاکٹر مهدی بیانی رئیس کتابخانه ملی
تهران (ناقص) بخط مصنف

(ف) انتخاب خاتمه خلاصة‌الاشعار۔ کتابخانه ملک تهران به تصحیح مصنف

(۵) دبستان مذاهب تالیف سنه ۱۰۶۷ھ، نولکشور سنه ۱۲۶۲ھ

(۶) دیوان حافظ مرتبه خلخالی تهران ۱۳۰۶ خورشیدی، قزوینی و قاسم غنی تهران ۱۳۲۰ خورشیدی

(۷) روضته الصفائے ناصری رضاقلی‌خان هدایت ۔ تهران سنه ۱۲۷۰ھ

(۸) ریاض‌الشعراء والہ‌داغستانی ۔ قلمی لکھنؤ اور علی‌گڑھ یونیورسٹی نمبر ۱۳۷

(۹) عالم‌آرائے عباسی ۔ اسکندر منشی تا سال سنه ۱۰۲۵ھ تهران ۱۳۱۴ طبع‌ثانی
تهران سنه ۱۳۳۵ ۔ ۱۳۳۶ خورشیدی

(۱۰) عرفات عاشقین، تقی اوحدی سنه ۱۰۲۴ھ خطی کتابخانه ملک تهران وبانکی‌پور

(۱۱) لغت نامۂ دهخدا علی‌اکبرخاں دهخدا تهران ۱۳۲۸ خورشیدی

(۱۲) ماثرالامراء شاه نوازخاں سنه ۱۱۷۴ھ کلکته ۱۲۰۹ھ

(۱۳) ماثررحیمی عبدالباقی نهاوندی سنه ۱۰۲۶ھ کلکته سنه ۱۹۳۱ع

(۱۴) مجمع‌النفائس خان آرزو قلمی بانکی‌پور پٹنه

(۱۵) مکاتیب ابوالفضل علامی نولکشور سنه ۱۲۸۰ھ وسه دفتر ابوالفضل نولکشور سنه ۱۹۰۲ع

(۱۶) منتخب‌التواریخ عبدالقادر بدایونی سنه ۱۰۰۲ھ کلکته ۱۸۶۵ع ۔ ۱۸۶۹ع

(۱۷) میخانه عبدالنبی فخرالزمانی سنه ۱۰۲۶ھ لاهور سنه ۱۹۲۶ع ۔ خطی کتابخانه ملک تهران و کتابخانه دانشگاه علی‌گڑھ ۔ علی‌گڑھ والا نسخه مولف کے دوران حیات میں سنه ۱۰۲۶ھ کا لکھا ہوا ہے ۔

(۱۸) نظم گزیده ناظم تبریزی سنه ۱۰۳۶ھ قلمی مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

(۱۹) واژه نامه گرگانی ڈاکٹر صادق کیا ۔ تهران ۱۳۳۰ خورشیدی

(۲۰) هفت اقلیم امین احمد رازی سنه ۱۰۰۳ھ خطی لکھنؤ یونیورسٹی ۱۰۴۴ھ

ادب اور نفسیات

از

جناب ظفر احمد صدیقی صاحب، ریڈر شعبۂ فلسفہ و نفسیات، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

کسی اخبار میں ایک کارٹون چھپا تھا - ایک نوجوان عورت ایک نفسیاتی معالج کی طرف بندوق کا نشانہ لگائے ہوئے کہہ رہی ھے « تمہارے علاج سے مجھے بے حد فائدہ ہوا، مگر تم میرے رازوں سے ضرورت سے زیادہ واقف ہوگئے ہو » - غور کیجئے تو ہم میں سے اکثر کا یہی رویہ نفسیات کے ساتھ ھے - نفسیات اپنی جگہ کتنی ہی افادیت کیوں نہ رکھتی ہو لیکن ہم یہ نہیں چاھتے کہ ناخوشگوار حقیقتوں سے آنکھیں چار کریں یا ہمارے خوش‌نما فریبوں کا پردہ چاک ہو -

نفسیات کا دائرہ اتنا ہی وسیع ھے جتنا زندگی کا - زندگی کا کوئی گوشہ نہیں جو نفسیات کی قلمرو سے باہر ہو - ادب چونکہ ایک اہم شعبۂ زندگی ھے اس نفسیات سے اس کا تعلق ایک ناقابل انکار حقیقت ھے -

اس مضمون میں ہم نے کوشش کی ھے کہ ادب اور نفسیات کے تعلق اور ان کے باہمی استفادہ کے امکانات پر کچھ روشنی ڈالیں - اس تعلق کی جزئیات سے سیر حاصل بحث کرنا ہمارے پیش نظر نہیں - ہمارا مقصد تفتیش اور تحقیق کی بعض راہوں کی طرف اشارہ کرتا ھے اور بس -

ادب ایک اہم انسانی عمل ھے جس میں انسانی کردار اور شخصیت کا اظہار ہوتا ھے - کسی شخص کی ادبی کوششوں سے اس کے احساسات، جذبات، رجحانات، انداز فکر، حوصلوں، امنگوں، دلچسپیوں اور تشنہ کامیوں وغیرہ کا بہت کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ھے - یہ اظہار بعض اوقات اتنا کھلا اور شعوری ہوتا ھے کہ ایک عامی بھی

اس سے نتائج اخذ کرسکتا ھے لیکن نفسیات اس مطالعے کو زیادہ منظم، زیادہ گہرا اور زیادہ معتبر بنانے کی کوشش کریگی - مثال کے طور پر میر ھی کی شخصیت کو لیجئے - میر کو لوگ اب تک داخلیت میں محصور اور قنوطیت کا علمبردار مانتے آئے ھیں اب بعض ناقدین کا رجحان ھے کہ میر کو حقیقت پسند، خارجی مشاھدے کا شائق، اور گردوپیش سے باخبر انسان ثابت کریں - میر کی شاعری دونوں رنگوں کی مثالیں فراھم کرتی ھے - اس مسئلے کے تصفیے کے لئے یہ نفسیاتی طریقہ استعمال کیا جاسکتا ھے کہ میر کے کلام کا ایک مناسب نمونہ لے کر اس کا تجزیہ کیا جائے، اور دیکھا جائے کہ اس طرح کون کون سے رجحانات سامنے آتے ھیں اور بہ اعتبار اھمیت ان میں کیا تعلق اور نسبت ھے -

اب دوسرا سوال ان رجحانات کی توجیہ کا پیدا ھوتا ھے - مثال کے طور پر فرض کیجئے کہ ھمیں میر کے یہاں موت کا رجحان، موت کی خواھش اور موت کا تصور بار بار ملتا ھے - مثلاً :

جن جن کو تھا یہ عشق کا آزار، مرگئے
اکثر ھمارے ساتھ کے بیمار مرگئے

الٹی پڑگئیں سب تدبیریں کچھ نہ دوا نے کام کیا
دیکھا اس بیماری دل نے آخر کام تمام کیا

قتل کئے پر غصہ کیا ھے لاش مری اُٹھ جانے دو
جان سے ھم تو جاتے ھیں تم بھی بیٹھو جانے دو

یا میر کے عشق میں ایک سلیقہ، ایک احتیاط اور ادب کی ایک شان نمایاں نظر آتی ھے مثلاً :

بڑے سلیقہ سے مری نبھی محبت میں
تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا

دور بیٹھا غبار میر اس سے عشق بن یہ ادب نہیں آتا

ان پہلوؤں کی سطحی توجیہیں ھر شخص سوچ سکتا ھے، لیکن نفسیات زیادہ تفصیل اور گہرائی سے ان پر روشنی ڈالے گی - ایک نفسیات کے طالب علم کو شاید ان اشعار میں میر کی اندرونی کشمکش، ان کی انا اور اخلاقی انا (Super ego) کی کشاکش نظر آئے - باپ کی شخصیت کا میر کی زندگی پر اثر، خان آرزو، سے میر

کی عقیدت اور پھر نفرت و کشیدگی اور اس کے نتیجے کے طور پر مرض جنون میں مبتلا ہونا ، امرد پرستی کی طرف ان کی شاعری کا رجحان ، سب اسی تصویر کے مختلف رخ سمجھے جاسکتے ہیں ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ انداز نظر یقینی طور پر صحیح ہوگا ۔ لیکن اس سے میر کی شاعری کے مطالعے کے ایک امکانی طریقے کی طرف رہنمائی ضرور ہوتی ہے ۔

ایک عام غلطی جو اس سلسلے میں کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ شاعر کے سوانح حیات کے بارے میں کچھ مشہور حقایق اور روایات کو صحیح مان کر ان کا ثبوت اس کے اشعار میں تلاش کیا جاتا ہے یہ طریقہ نسبۃً آسان ہے اور اسی قدر مفید بھی ۔ لیکن اس سے اکثر شاعر کے ذہن کی اندرونی تہوں اور اس کی شخصیت کے بعض تاریک گوشوں تک رسائی نہیں ہو پاتی ۔ اس کے مقابلے میں یہ بہتر ہو گا کہ اول شاعری یا کسی ادبی تخلیق سے شاعر یا ادیب کی شخصیت کی بے لاگ تصویر اخذ کی جائے اور پھر اس کی سیرت اور سوانح حیات کی روشنی میں اس کا صحیح مفہوم اور اہمیت متعین کی جائے ۔ شخصیت کے نفسیاتی مطالعہ میں جس تجزیۂ خواب، روشاک (Roschach) ٹی ۔ اے ۔ ٹی اور دوسرے آزمائشی طریقوں کو استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح ادبی تخلیقات (خطوط ، ڈائری ، خود نوشت سوانح، نظم، ڈرامے وغیرہ) کو بھی کام میں لایا جاسکتا ہے دونوں جگہ ایک ہی اصول کی کار فرمائی ہے ۔ روشاک (Rorschach) تجربے میں معمول روشنائی کے دھبوں جیسی مبہم شکلوں کو دیکھ کر ان میں اسے جو تصویر نظر آتی ہے اسے بیان کرتا ہے ۔ T. A. T میں کچھ غیر واضح پہلو دار تصاویر کو دیکھ کر ان کے متعلق پورا قصہ سوچنا پڑتا ہے ۔ ان تصاویر یا قصوں میں معمول اپنی شخصیت کو بے نقاب کر دیتا ہے ۔ اگر بغیر کسی خارجی محرک کے کوئی فنکار افسانہ، نظم، یا کوئی ادبی تخلیق پیش کرتا ہے تو تخیل کی اس مصوری میں اس کی شخصیت کا رنگ اور بھی زیادہ نمایاں ہونا چاہئے ۔ غرض نفسیات شاعر یا ادیب کی شخصیت کے سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتی ہے ۔ شخصیت کی فہم افہام سے ادب کے پوشیدہ رجحانات اور محرکات تک ہماری رسائی ہوتی ہے ۔ اور ان رجحانات اور محرکات کا تجزیہ اس ادبی تخلیق کے پرکھنے اور اس کی قدر و قیمت متعین کرنے میں ہماری معاونت کرتا ہے ۔ مثال کے طور پر میراجی کی شاعری کو لیجئے یا اس کے ابہام، اس کے علائم، اس کی فراریت میں شاعر کے جنسی ہیجان، جنسی

نا آسودگی اور جنسی کج روی کا واضح عکس نظر آتا ھے - اسی طرح سعادت حسن منٹو کی عریانیت میں لذت کی جستجو ایک مریض ذھن ھے اور مسخ جنسیت کی نشاندھی کرتی ھے - جوش کی رجزنما تعلی آمیز شاعری، جذباتی نا پختگی اور احساس کمتری کی شکار انفرادیت کی ترجمان نظر آتی ھے - کہیں کہیں ایسا محسوس ھوتا ھے کہ وہ طفلی کے دور سے پورے طور پرنہیں نکلے ھیں - زندگی سے تسکین اور مسرت کا کا مطالبہ اور اس کے پورا نہ ھونے پر بپھرنا، چیخنا جھلانا، ایک الھڑ بچپنے کی تصویر پیش کرتا ھے -

کھلونوں کا تھا پہلے کیا کیا تقاضا　نئی ایک ضد تھی نیا ایک سودا
اور اب ولولے دل میں ھیں کارفرما　نئی ایک حسرت نئی اک تمنا
نہ طفلی ھی خوش تھی نہ خوش ھے جوانی　بڑی دکھ بھری ھے ھماری کہانی

ایک اور پہلو سے بھی مطالعۂ شخصیت ادب کے لئے کافی اھمیت رکھتا ھے - ھر انسان اپنے ذھنی ارتقا میں زندگی کے مختلف نشیب و فراز سے گزرتا ھے مختلف طوفانوں سے دوچار ھوتا ھے اور کسی نہ کسی شکل میں زندگی سے سمجھوتا کرتا ھے اس طرح اس کی شخصیت کا ایک مخصوص زاویۂ نظر اور ایک مخصوص انداز عمل بن جاتا ھے - ایک حقیقی شاعر یا ادیب چونکہ فطرتاً زیادہ حساس دل اور دماغ رکھتا ھے اس لئے اس کی زندگی میں یہ طوفان زیادہ زور شور سے آتے ھیں اس کا ذھن شدید کشاکشوں سے دوچار ھو جاتا ھے آخر میں وہ جس سمجھوتے پر پہنچتا ھے اس میں اس کی انفرادیت کا گہرا رنگ جھلکتا ھے - زندگی کی موجوں کا یہ اتار چڑھاو یہ طوفان اور یہ ٹھہراو شاعری اور ادب میں براہ راست عکس فگن ھوتے ھیں بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ھوگا کہ یہی ادبی تخلیقات کو جنم دیتے ھیں - اب ان ادبی تخلیقات کو سمجھنے اور ان سے پورے طور پر لطف اندوز ھونے کے لئے شاعر یا ادیب کے اندرونی طوفان اور کشاکشوں کی روداد سے واقف ھونا ضروری ھے - مثلاً میر کی اندرونی نشونما کی داستان پر غور کیجئے - بچپن سے ایک صوفی باپ کی آغوش میں تربیت پائی باپ نے بیٹے کو «اے پسر عشق بورز» کی تعلیم دی - اول تو خود تصوف ھی ارتفاع جذبات کے ھم معنی ھے - پھر باپ کی زبان سے عشق اختیار کرنے کی ترغیب نے اور بھی خواھشات کو ارتفاع کی راہ پر ڈالا ھوگا - ان اثرات کے ماحول میں جب میر کی جوانی آنکھ کھولے گی تو جنسی خواھشات میں ارتفاع کا رنگ آنا ضروری ھے -

یہی جذباتی ارتفاع ان کے لہجے کی نرمی اور گھلاوٹ، ان کی شاعری کے سوزوگداز اور ان کے عشق کے آداب و احترام ادب شناسی کا راز ہے - اس ارتفاع نے ان کی زندگی کو ناگوار جذباتی کشاکش سے بچایا اور ان کی ناکامیوں کو تلخی کا رنگ اختیار کرنے سے باز رکھا - باپ کے انتقال کے بعد جب وہ دھلی منتقل ہوئے تو خان آرزو باپ کے قایم مقام کی حیثیت سے ان کی زندگی میں دخیل ہوئے - اکثر اس سلسلے کی بہت سی تفصیلات ہماری دسترس سے باھر ھیں لیکن یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ھیں کہ خان آرزو کے درشت برتاؤ نے ان اندرونی کشاکشوں کو بیدار اور شدید کر دیا جن کو صوفی منش باپ کی شفقتوں نے ارتقاع کی راہ پر ڈالا تھا - نتیجہ میر کے جنون کی شکل میں ظاھر ھوا جس کا ذکر انھوں نے اپنی ایک مثنوی میں کیا ہے - اس جنون کی خاص علامت یہ تھی کہ میر کو چاند میں ایک حسین شکل نظر آتی تھی جو ان کی جنونی کیفیت کو اور اُبھارتی تھی - رسائی کی حدوں سے دور ایک حسین شکل کا نظر آنا ان کی اندرونی کشاکش اور تسکین جذبات میں رکاوٹوں اور احتیاطوں کو ظاھر کرتا ہے - اس جنون نے وقتی طور پر ان کی اندرونی کشاکش کو ابھار دیا تھا لیکن پھر وہ اپنی ابتدائی تربیت کے سہارے ارتفاع جذبات میں کامیاب ہوئے اور اس سے غموں کو انگیز کرنے اور ناکامیوں کی تلخی کو گوارہ بنانے کا کام لیتے رہے اب ان کی نظر میں وسعت، ان کے غم میں گہرائی اور ان کے انداز میں آفاقیت پیدا ہوجاتی اور ان کا فن اس قسم کے شعروں کی تخلیق کرتا ہے -

لے سانس بھی آھستہ کہ نازک ہے بہت کام
آفاق کی اس کارگہ شیشہ گری کا

بسا اوقات آرٹ اور بالخصوص اعلیٰ آرٹ کی تخلیق اسی عمل ارتفاع کی رھین منت ہوتی ہے - جذبہ کا عریاں اظہار اکثر آرٹ اور حسن سے عاری ہوتا ہے - جب کوئی جذبہ ہمارے تہذیبی، اخلاقی یا روحانی معیارون کی مزاحمت سے براہ راست نکاس کا موقع نہیں پاتا تو اس کی قوت ہمارے تخیلات کو رنگینی، ہمارے احساسات کو رعنائی بخشتی ہے اور غیر ارادی طور پر ہمارے انداز بیان اور اظہار کے سانچوں میں ایک رمزیت اور اشاریت پیدا کرتی ہے - یہی رنگینی اور رعنائی، یہی رمزیت اور ابہام، جذبے کی یہی روک تھام اور تہذیب و ارتفاع، اعلیٰ درجے کے آرٹ کی جان ھیں - یہی وجہ ہے کہ محبت کی ناکامیاں اور مہجوریاں وصل کی عشرت اور کامرانیوں کے مقابلے

میں آرٹ کی تخلیق کے لئے زیادہ ساز گار ھیں - یہی راز ھے میر کی عظمت اور ان کے ناقابل انکار کمال فن کا - شاعر کی اندرونی کشاکش اور زندگی سے اس کے سمجھوتے کی ایک دلچسپ مثال حفیظ جالندھری کی شاعری سے پیش کی جاسکتی ھے- مثال کے طور پر ان کی نظم رقاصہ کا تجزیہ کیجئے ایک شرابی ایک ناز آفریں رقاصہ کے رقص پر سر دھن رہا ھے - یکایک اخلاقی حس بیدار ھوتی ھے اور وہ رقاصہ کے بے باک اور ھوس آموز انداز کی تنقید شروع کر دیتا ھے - عفت کیش اور عصمت مآب مسلم خواتین سے مقابلہ کرکے اسے ننگ انسانیت ثابت کرتا ھے - پھر کچھ خیال آتا ھے (غالباً اپنے نفس کی طرف نظر جاتی ھے) تو مردوں کی بے حمیتی کو اس کا اصل ذمہ دار ٹھراکر رقاصہ کو الزام سے بری قرار دیتا ھے - اب یہاں سے قومی پستی اور اسلامی جذبے کے فقدان کا ماتم شروع ھوتا ھے - آخر میں اپنے واعظانہ انداز پر خود شرمندہ ھوکر نظم کو ان اشعار پر ختم کرتا ھے -

لیکن مجھے کیا خبط ھے تقریر کیوں بے ربط ھے
ایسا بہک جاتا ھوں میں منہ آئی بک جاتا ھوں میں
مجھ کو زمانے سے غرض مٹنے مٹانے سے غرض
پینے دو پینے دو مجھے جینے دو جینے دو مجھے
جب حشر کا دن آئے گا اس وقت دیکھا جائے گا
ھاں ناچتی جا گائے جا نظروں سے دل برمائے جا
تڑپائے جا تڑپائے جا اے دشمن دنیا و دیں

بظاھر یہ ایک شرابی کے تاثرات کی داستان ھے اور ایک محفل رقص کے وقتی منظر سے متعلق - لیکن کون کہہ سکتا ھے کہ یہ شاعر کی خود اپنی اندرونی کشاکش کی داستان نہیں یا اس کے پردے میں شاعر نے زندگی کے اس ڈرامے کو بے نقاب نہیں کیا ھے جو اس کے بطون میں کھیلا جارھا ھے - اختتام نظم میں یہ شعر:

جینے دو جینے دو مجھے پینے دو پینے دو مجھے

اس حل یا سمجھوتے کی پیشین گوئی کرتا معلوم ھوتا ھے جو شاعر کو پیش آنے والا ھے - اس سمجھوتے میں جذبات کا کوئی ارتفاع یا کشمکش کا کوئی حقیقی حل نہیں ھے - صرف ایک پہلو کو بھلانے کی کوشش ھے - اخلاقی انا کے تقاضوں کی طرف سے آنکھیں بند کر لینے کا رجحان ھے - پھر بھی کشمکش لاشعوری طور پر جاری رھتی ھے

ان کی نظم «ابھی تو میں جوان ہوں» میں بیم مرگ کی شکل میں «اخلاقی انا» کا ردِ عمل ظاہر ہوتا ہے -

مجھے نہ آئے گا یقیں کہ موت ہے بہت قریں
نہیں نہیں ابھی نہیں ابھی تو میں جوان ہوں

شاعر کا لاشعور اسے موت سے ڈراتا ہے اس لئے خطرۂ مرگ کے خلاف شاعر کو اس شدومد سے احتجاج کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے -

اسی طرح اگر یاس عظیم‌آبادی کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو ان کی شخصیت ایک شدید احساس کمتری کا شکار نظر آتی ہے - کبھی وہ اس قسم کے رجز پڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں :

یاس نام آورم فاتح لکھنؤ

کبھی یوں خودستائی کا حق ادا کرتے ہیں :

لکھنؤ کے فیض سے ہیں دو دو سہرے میرے سر
اک تو استاد یگانہ دوسرے داماد ہوں

لکھنؤ کا بار بار ذکر اس بات کا اشارہ کرتا ہے کہ شاعر کی الجھن اور کشاکشیں سرزمین لکھنؤ اور وہاں کے اشخاص سے گہرا تعلق رکھتی ہیں۔ یہ ابتدائی زمانے کے اشعار تھے آخر میں احساس کمتری اس قدر شدید ہوگیا کہ ان کی تسکین اور تلافی کے لئے شاعر، عظیم اور محترم شخصیتوں کے خلاف رکیک حملوں پر اتر آیا - «غالب شکن» اور اسی قسم کے اور قطعات اس ذہنیت کے ترجمان ہیں - اس بیمار ذہنیت اور احساس کمتری کا نقطۂ عروج اس وقت آتا ہے جب شاعر ذلت و فضیحت میں بھی اپنے لئے وجہ تسکین و افتخار ڈھونڈ لیتا ہے - اس کی مثال وہ انٹرویو ہے جس کا ذکر کسی پاکستانی ایڈیٹر نے اپنے رسالہ میں کیا تھا - خود یاس نے ان سے اپنی حد سے گذری ہوئی فضیحت کا ذکر کرتے ہوئے اس بات پر فخر کا اظہار کیا تھا کہ آج تک اردو کے کسی بڑے سے بڑے استاد کو بھی یہ اعزاز نصیب نہ ہوا - یاس تخلص چھوڑ کر یگانہ چنگیزی کا لقب اختیار کرنا ان کی اندرونی نشو و نما کی پوری تصویر ہمارے سامنے لے آتا ہے - یہ کچھ اس قسم کی تبدیلی ہے جس نے ایک دائم المرض شاعر فلسفی کو «زرتشت نے کہا» (Thus Spake Zartushtre) کا مصنف بنادیا تھا -

ادب یا شاعری کے نفسیاتی مطالعے کا ایک اہم طریقہ یہ بھی ہے کہ ان علامتوں اور ذہنی تصویروں کا تجزیہ کیا جائے جن کو ادیب یا شاعر نے اپنے اظہار کے لئے استعمال کیا ہے - یہ علامتیں اور تصویریں خواب کے نقوش اور علامتوں کی طرح اکثر اہم لاشعوری اور نیم شعوری حقائق کی غماز ہوتی ہیں - یہ سمجھنا درست نہ ہوگا کہ یہ علامتیں اور استعارے ایک بالواسطہ بیان کی حیثیت رکھتے ہیں - درحقیقت یہ ہمارے جذبات کا براہ راست اظہار اور ہمارے احساسات کی فطری زبان ہیں - ادیب یا شاعر ان کو استعمال نہیں کرتا بلکہ یہ اس کو استعمال کرتے ہیں - ان علامتوں اور استعاروں میں شاعر اپنی شخصیت کو بے نقاب کرتا ہے ہر تصویر جو وہ کھینچتا ہے خود کے بطون کی تصویر ہوتی ہے - ڈراما یا ناول میں تو ادیب کو یہ آسانی ہے کہ وہ کسی ایک کردار (اور بعض اوقات مختلف کرداروں) میں شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی شخصیت کا رنگ بھر دیتا ہے - بعض نقادوں کے قول کے مطابق ملٹن کا شیطان اور شکسپیر کا فالٹاف خود اپنے خالقوں کے خد و خال کا آئینہ ہیں - کبھی کبھی ایک شاعر بھی کسی غیر انسانی فطری مظہر سے اپنی ترجمانی کا کام لیتا ہے - شیلے کا « اسکائی لارک » کیٹس کی « بلبل » اقبال کا « شاہین » اسی حقیقت کے غماز ہیں - ان مثالوں سے قطع نظر جب کوئی ادیب کوئی خارجی منظر پیش کرتا ہے یا کسی خارجی واقعے کی عکاسی کرتا ہے اس وقت بھی اس کی تشبیہوں، استعاروں، علامتوں اور تصویروں میں اس کے لاشعور کی جھلک اور داخلیت کی رنگ آمیزی شامل ہوتی ہے - جوش کی نظم « دوشیزۂ صحرا » کے آخری شعر پر غور کیجئے -

مڑ کر جو میں نے دیکھا امید مرچکی تھی پٹڑی چمک رہی تھی گاڑی گذر چکی تھی

ممکن ہے یہ ایک حقیقی واقعہ کی تصویر ہو لیکن اس تصویر میں شاعر کی زندگی کی اکتاہٹوں اور ناکامیوں کا رنگ بھی جھلک رہا ہے - گاڑی کا گذر چکنا اس بات پر تاسف کا اظہار معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا بیش قیمت حصہ رائگاں گیا اور زندگی کے بہترین موقعے ہاتھ سے نکل گئے -

کبھی خارجی تصویر داخلی کیفیت کی براہ راست ترجمان ہوتی ہے - میر کا یہ شعر[1]

وہ آئے بزم میں اتنا تو میر نے دیکھا پھر اس کے بعد چراغوں میں روشنی نہ رہی

---

(۱) میر کے دیوانوں سے یہ شعر خارج ہے، اس لیے یہ نسبت مشکوک ہے -

چراغوں میں روشنی نہ رہنا شاعر کے اپنے احساسات اور کیفیات کا بڑا بلیغ اور حسین اظہار ہے ۔ شاعری کی علامتیں اور تصویریں اکثر اوقات اندرونی کشاکش اور جذباتی شدت پر دلالت کرتی ہیں ۔ کبھی شاعر بہت سی تصویروں کو ایک ہی نقش میں مدغم کر دیتا ہے ۔ اس وقت وہ تصویر اور بھی شدید جذباتی کشاکش کی علامت ہوتی ہے ۔ غالب کے اس شعر میں

رو میں ہے رخش عمر کہاں دیکھیے تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں

بظاہر عمر کے گذر نے کی ایک تشبیہ پیش کی گئی ہے ۔ لیکن ذرا غور کیجئے تو اندازہ ہوگا کہ خیال کے کتنے پہلو اس تصویر میں جھلک رہے ہیں ۔ زندگی کی سبک رفتاری، بے بسی، انجام کی بے یقینی اور اس سے پیدا ہونے والی حسرتیں، اندیشے کا غم اور تاسف سب اس ایک تشبیہ میں سمودئے گئے ہیں ۔

بعض تشبیہیں اور علامتیں شاعر کے دماغ پر بری طرح مسلط ہوتی ہیں، وہ بار بار ان کو استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے ۔ یہ علامتیں خاص طور سے لاشعوری رجحانات اور جذباتی آسودگیوں کا پتہ دیتی ہیں ۔ کبھی کوئی علامت یا تصویر بظاہر اپنی شکل پر باقی رہتی ہے لیکن درحقیقت اس کے انداز یا رنگ ڈھنگ میں معنی‌خیز تبدیلی رونما ہوجاتی ہے یہ تبدیلی اکثر شخصیت کے ارتقا یا شاعر کے نقطۂ نظر میں بنیادی تبدیلی کی نشاندھی کر نی ہے ۔ مثلاً اقبال کے « پیام مشرق » کا ابلیس جو یزداں سے اس لہجے میں مخاطب ہوتا ہے ۔

من بہ دو ِ صرصرم من بہ غو ِ تندرم . . . قاهر ِ بے دوزخم، داور ِ بے محشرم

« بال جبریل » کے « مکالمۂ جبریل و ابلیس » میں یہ رنگ اس طرح نظر آتا ہے :

آہ اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے کر گیا سرمست مجھکو ٹوٹ کر میراسبو

ظاہر ہے ابلیس کے کردار میں یہ تبدیلی شاعر کی شخصیت کے ارتقا اور اس کے شعور کی پختگی پر دلالت کرتی ہے ۔

بعض اوقات یکے بعد دیگرے کئی تصویریں شاعر کے ذہن میں آتی ہیں ۔ اکثر ان کا صحیح مفہوم اور شخصیت سے ان کا حقیقی تعلق واضح نہیں ہوتا ۔ مثلاً مجاز کی نظم « آوارہ » میں چاند کی یہ تشبیہ پیش کی گئی ہے :

جیسے ملا کا عمامہ جیسے بنیے کی کتاب

آخر ملّا کا عمامه اور بنیے کی کتاب کو چاند سے کیا نسبت ہو سکتی ہے - کیوں شاعر کے ذہن میں یه دونوں تصویریں ساتھ ساتھ آئیں - بظاہر یه کہا جاسکتا ہے که ملا کا عمامه مذہب کی نمائندگی کرتا ہے اور بنیے کی کتاب نظام سرمایه داری کی علامت ہے - اس لیے ترقی پسند شاعر کو دونوں سے بیر ہونا لازمی ہے - لیکن سوال یه ہے که کیا صرف نظریاتی اختلاف نے اِن دونوں تصویروں کو شاعر کے ذہن میں اس قدر گہرا مرقسم کردیا ہے که چاند کے ذکر میں وہ ان کی مدد لینے پر مجبور ہوا یا ذاتی تجربات میں کسی صاحب عمامه بزرگ اور کسی قرض خواہ بنیے کے ہی کھاتے سے متعلق بعض تلخ یادیں ہیں جو چاند کو دیکھکر شاعر کے سینے میں بیدار ہورہی ہیں اور چاند کے نظارے کو اپنے اظہار کا بہانه بنارہی ہیں - اور کیا یه ممکن نہیں که چاند کسی ناقابل حصول مقصد کا قایم مقام ہو جس کی راہ میں مذہبی اور اخلاقی بندشیں اور دولت و ثروت کی کمی حامل ہوتی ہو اس لئے چاند، ملا کا عمامه اور بنیے کی کتاب شاعر کی زندگی کے ایک ہی حادثے کے مختلف رخ ہوں - اس تجزیه اور تعبیر کی صداقت یا عدم صداقت کا تو وہی لوگ تصفیه کر سکتے ہیں جو شاعر کی پرائیویٹ زندگی اور اس کے رازوں سے پوری واقفیت رکھتے ہوں - لیکن اس بحث سے ہمارا مقصد مطالعۂ ادب میں ایک خاص انداز نظر کی طرف اشارہ کرنا ہے - جوش کی اکثر نظمیں ذہنی تصویروں اور علامتوں سے مالا مال ہیں - مثلاً «دعاے مرگ» میں شاعر نے نئے نئے واسطے دے کر اپنے لئے موت کی دعا مانگی ہے - ہر واسطه تخئیل کا ایک رنگین پیکر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے -

کر قطع نخل عمر گلستاں کا واسطه یارب بہار عالم امکاں کا واسطه
چٹکی سے چھوڑ ناوک ہستی شکار کو مست انکھریوں کی جنبش پیماں کا واسطه
ایفا کر اب اجل کا کیا تھا جو تو نے عہد شیریں لبوں کی سستی پیماں کا واسطه

سوال یه ہے که ان تصویروں میں کوئی رشتۂ وحدت کام کر رہا ہے یا محض اتفاق سے شاعر نے ان کو جمع کر دیا ہے - غور کرنے سے اس نظم مں دو متضاد جذبوں کی کار فرمائی نظر آتی ہے - ایک طرف شاعر موت کا آرزو مند ہے دوسری طرف زندگی کی بہاروں اور رنگینیوں کا حسرت زدہ موت کی آرزو اکثر اخلاقی انا (Super ego) کا زندگی کی لغزشوں اور لذت کوشیوں کے خلاف رد عمل ہوتا ہے - چنانچه یه نظم شاعر کی انا اور اخلاقی انا کی کشمکش کو ظاہر کرتی ہے - اس کشمکش سے

فرار کے لئے شاعر نے اپنے آپ کو شراب و شاهد میں محو کر دینا چاها - لیکن جتنی اس نے اخلاقی انا سے بغاوت کی اتنی هی اس کی تعزیر' سخت اور کشمکش شدید هوتی گئی - نتیجه یه هوا که شاعر کا لہجه روز بروز زیاده درشت اور اس کی ذهنیت بتدریج زیاده تلخ هوتی گئی' بغاوت اس کی شاعری کا محبوب موضوع بن گئی -

دور کردو راه سے سب صاحبان جاه کو
آسمانوں سے خدا کو اور زمیں سے شاه کو

رعب سلطانی سے یه چہره اتر سکتا نہیں
جو خدائی سے لڑے شاهی سے ڈر سکتا نہیں

اس طرح شیخ و زاهد پر پهبتیاں' واعظوں سے الجهنا' کبهی غصے میں دانت پیسنا ' بل کهانا اور گرجنا' یه سب اسی لاشعوری کش مکش کا رد عمل هے - اپنی لاابالی زندگی پر جو غصه یا تلخی اس کے ذهن میں پیدا هوتی هے اس کو وه دوسروں پر اتارنا چاهتا هے - ایسا معلوم هوتا هے که اس کا بچپن سخت تادیبی شکنجے میں گذرا هے - اس ماحول میں اس کی سخت گیر اور درشت اخلاقی انا کی تعمیر هوئی لیکن اس سخت گیری اور درشتی پر اس کا دل همیشه بغاوت پر مائل رها - اب بچپن کا دور گذرنے کے بعد وه اس سخت گیری اور درشتی کا یوں انتقام لیتا هے که تمام صاحبان اقتدار سے اعلان بغاوت کر دیتا هے - سخت گیر اخلاقی انا کا رد عمل کبهی خواهش مرگ کی صورت میں اور کبهی هلاکت آفرینی کے جذبے کی شکل میں ظاهر هوتا هے آخرالذکر کی بہت نمایاں مثال جوش کی نظم « بلوغ حیات » میں ملتی هے -

اک زمانه وه بهی تها اے رو شناس با صفا
ابر سا رهتا تها میری روح پر چهایا هوا
طیش رسم دشمنی پر طیش آتا تها مجهے
غصه انگاروں په راتوں کو لٹا تا تها مجهے
جی میں آتا تها که هر سینے میں خنجر بهونک دوں
خلق کو بهڑکی هوئی دوزخ کے اندر جهونک دوں
زندگی کی لہر میں زهر هلاهل گهول دوں
جی میں آتا تها که توپوں کے دهانے کهول دوں

یہ بے سبب آزردگی اور بے پناہ تلخی شاعر کی اندرونی کشاکش (انا اور اخلاقی انا کی آویزش) کا واضح ثبوت ھے - اس کشاکش سے نجات حاصل کرنے کے لئے شاعر عقیدۂ جبر کی آڑ لیتا ھے اور انسان کو باوجود تمام لغزشوں کے شائستۂ رحمت قرار دیتا ھے -

آہ میں افسردہ دل کس سے کہوں یہ واردات کس قدر شائستۂ رحمت ھے انسانی حیات

غور کیجئے تو جس طرح آغاز نظم میں ساری دنیا کے خلاف شدید نفرت اور غیظ و غضب اخلاقی انا کی تعزیر سے بچنے کا ایک بہانہ تھا اسی طرح اختتام پر انسان کو ماحول و وراثت کا اسیر مان کر اس کی خطاؤں کو شائستۂ رحمت قرار دینا اپنے احساس جرم سے گریز کی ایک شکل ھے -

ادب میں شخصیت کی ترجمانی کے سلسلے میں ناموزوں نہ ھوگا اگر ایک شبہہ کا ازالہ کر دیا جائے - بعض لوگوں کا یہ خیال ھے کہ کسی شاعر کے کلام سے اس کی شخصیت کی جو تصویر بنائی جائیگی وہ غلط اور گمراہ کن ھو سکتی ھے - ایک شخص جو اپنی زندگی میں انتہا سے زیادہ لذت پرست، انفرادیت میں محصور اور عشرت امروز کا قائل ھے وہ اپنی شاعری کے آئینہ میں ایک پیغمبر انقلاب اور انسانیت اور اجتماعیت کا زبردست مبلغ نظر آتا ھے - ایک شخص جس کی زندگی مجبوریوں مہجوریوں اور بیماریوں کا شکار ھے وہ اپنی تصانیف میں قوت عملی اور جُہد للبقا کی دعوت دیتا ھوا پایا جاتا ھے - نفسیانی تجزیہ میں اس قسم کی غلطیوں کا امکان ھے، لیکن اس کا تدارک بھی نفسیات ھی کے ذریعے سے ممکن ھے - نفسیات ھی ھمیں یہ بتائے گی کہ خود ستائی اور عظمت کا ادعا اکثر احساس کمتری کے خلاف ایک احتجاج ھوتا ھے جو شخص ضرورت سے زیادہ کسی چیز کا ادعا کرتا ھے اکثر وہ اس سے خالی ھوتا ھے - جو بار بار اپنی کسی صفت کا قصیدہ پڑھتا ھے وہ بالعموم اس سے محروم ھوتا ھے - غرض سطحی توجیہات سے دامن بچاتے ھوئے نفسیاتی علم اور تجربہ کی روشنی میں کسی شاعر یا ادیب کے کلام سے اس کی شخصیت کی جو تصویر بنائی جائے گی وہ بڑی حد تک قابل اعتبار ھوگی - پھر بھی جو غلطی کے امکانات یا شبہہ کے مواقع ھیں ان کو مسلمہ واقعات اور سوانح کی روشنی میں جانچا اور پرکھا جا سکتا ھے -

ادب اور لاشعور کی بحث نامکمل رھے گی اگر مزاحیہ شاعری اور طنز و ظرافت وغیرہ کا ذکر نہ کیا جائے - ان اصناف ادب کے متعلق یہ کہنا بے جا نہ ھوگا « از لاشعور

خیزد - بر لاشعور ریزد » - بعض مستثنیات کو چھوڑکر اس قسم کے ادب اور شاعری میں عموماً دو جذبے کار فرما نظر آتے ھیں - جنسی حسرتیں اور نا آسودگیاں (un fulfilled sex desires) اور نفرت و عناد، اور ان دونوں کا ھمارے لاشعور سے گہرا تعلق ھے - کبھی ادیب یا شاعر عریانی اور فحاشی کے ذریعہ سے اپنے گھٹے ھوئے جذبات کا نکاس ڈھونڈھتا ھے اور کبھی دوسروں کی کمزوریوں پر ھنس کر، پھبتیاں کس کر اپنے عناد کا اظہار کرتا ھے اور اپنے جذبۂ برتری کی تسکین حاصل کرتا ھے - سننے والوں کے اندر بھی اس قسم کا ادب انھیں جذبات کو اپیل کرتا ھے، اور ان کے لئے وجہ تسکین ھوتا ھے - یہ اظہار ایک لحاظ سے بے ضرر اور معصوم کہا جا سکتا ھے، اس لئے کہ حقائق کی دنیا میں عملی اظہار کے بجائے یہ محض ایک خیالی تسکین اور تفریح کا سامان فراھم کرتا ھے اور اکثر اوقات سارے اخلاقی اور تہذیبی معیاروں کی مزاحمت کی وجہہ سے مبہم اشارات، علامات اور کنایات میں چھپا ھوتا ھے - اس ادب کا آرٹ بھی بڑی حد تک ان اشارات و علامات اور در پردہ اظہار کا رھین منت ھوتا ھے ورنہ کھلی ھوئی پھکڑبازی یا فحش نگاری سننے والے کے اندر ایک ناگوار رد عمل پیدا کر دیتی ھے -

ادب کے نفسیاتی مطالعہ میں حقیقی اھمیت اور افادیت وہ ادب رکھتا ھے جس میں لاشعور کی ترجمانی کم و بیش لاشعوری طور پر ھوئی ھو لیکن ایسا بھی ھو سکتا ھے کہ ایک ادیب نفسیاتی معلومات کی بنا پر اپنے ادب کو شعوری طور پر نفسیاتی نظریات کو ڈھالنے کی کوشش کرے - ایسے ادب میں عموماً آمد نہ ھوگی آورد ھوگی - اس کی مثال ایسی ھی ھوگی جیسے کوئی شخص کوشش کرکے کوئی مخصوص خواب دیکھنا چاھے - انگریزی اور بعض دوسری زبانوں میں ایسے نفسیاتی ناول لکھے گئے ھیں جن میں مصنف، واقعات اور کرداروں کو ایسی تربیت اور رنگ دیتا ھے جس سے کچھ نفسیاتی حقائق کی تشریح و تفسیر ھو سکے - ان تصانیف کو ایک نفسیات کے ضمیمہ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ھے، ادب کے نفسیاتی مطالعہ کے لئے نہیں اس لئے کہ وہ ادب کی شرط اول، فطری اور براہ راست (Spontaneous) اظہار پر پوری نہیں اترتیں - اس کلیہ سے ان ادیبوں کی ادبی کوشش خارج ھیں جن کے اندر لاشعور کی حدبندی ختم یا غیرواضح ھوچکی ھے جیسے بعض جنونی کیفیات میں پیدا ھوتا ھے - یہ ادیب اگرچہ دانستہ اپنے لاشعور کی ترجمانی کرتے ھوئے معلوم ھوتے

ھیں لیکن ان کا ذھن اس طرح لاشعور کی گرفت میں ھوتا ھے کہ وہ اس کے تقاضوں کو پورا کرنے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ھیں - میراجی کی شاعری میں یا منٹو کے افسانوں میں کہیں کہیں اس حقیقت کا اظہار ھوتا ھے - اردو کے ایک پاکستانی شاعر آزر کی نظم «مہمان عزیز» بھی اس سلسلے میں قابل ذکر ھے - نظم کا موضوع یہ ھے کہ شاعر کی ذھنی دنیا میں ایک نئی ھستی داخل ھوتی ھے - شاعر اس کی تکلیف کرم کا شکرگزار ھوتا ھے اور اس کا استقبال کرتا ھے مگر کسی قدر افسردہ جذبات کے ساتھ - اس مہمان عزیز کو وہ اپنے گھر (ذھنی دنیا) کے مختلف حصوں اور گوشوں سے متعارف کراتا ھے اور بتاتا ھے کہ کبھی یہ گھر آباد اور بارونق تھا مگر اب اس کی پذیرائی کے قابل نہیں - اس نظم کو پڑھکر یہ محسوس ھوتا ھے کہ شاعر لاشعور کے متعلق نفسیاتی حقائق سے ناواقف نہیں اور ان کو اس نے نظم میں دانستہ طور پر استعمال کیا ھے لیکن مجموعی طور پر نظم کی محرک، لاشعوری جذبات اور شاعر کی ذھنی کشاکشیں ھی معلوم ھوتی ھیں - اس لئے یہ نظم نفسیاتی مطالعہ کے لئے ایک اچھا مواد فراھم کرتی ھے - مثال کے طور پر شاعر «مہمان عزیز» کو اس طرح اپنے لاشعور کے نہاں خانے سے متعارف کرتا ھے -

یہ گوشہ اسے دیکھکر کیا کروگی
یہ ناکامیِ زندگی کا مرقع
یہاں اسکے دامن میں رکھا ھی کیا ھے؟
حقائق سے بیگانہ، رنگیں تصور
وہ خواب فراموش عہد تمنا
حیات دو روزہ کا وہ ساز و سامان
مگر جسکی اب کوئی قیمت نہیں ھے!
تصور کے دھندلے سے آئینہ خانے
بس ایسی ھی کچھ بھولی بسری سی چیزیں
گزرتے ھوئے وقت کی گرد پاسے!
میں مدت سے اسکو بھلائے ھوئے ھوں
وہ کچھ خوش گوار اور دلکش نہیں ھیں
تمہارے لئے بھی مناسب یہی ھے

ابھی رھنے دو پھر کبھی دیکھ لینا
یہ مدفن میری رائگاں کاوشوں کا
جواں مرگ امیدیں، شکستہ عزائم
وہ منصوبے تکمیل تک جو نہ پہنچے
کبھی جنکی تعبیر ملنے نہ پائی
بڑے شوق سے جس کو حاصل کیا تھا
خیالوں کے ٹوٹے ھوئے آبگینے
شکستہ امیدوں کی بے نور شمعیں
شکستہ تبہ حال اور خاک برسر
یہاں بس یہی ساز و ساماں ملےگا!
جو یادیں ھیں وابستہ دامن سے اسکے
میں خود بھی انہیں بھولنا چاھتا ھوں
کہ جانے بھی دو! دیکھکر کیا کروگی

اب تک ہم ادب میں انفرادی لاشعور ہی کی ترجمانی سے بحث کرتے رہے ہیں - اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ادب میں اجتماعی لاشعور کی عکس ریزی کا بھی کچھ ذکر کردیا جائے - بعض ماہرین نفسیات اور بالخصوص سی - جی - یونگ کے نزدیک آرٹ کی تخلیق میں اجتماعی لاشعور کو بڑی اہمیت حاصل ہے - اجتماعی لاشعور ان تمام رجحانات، احساسات، فکر و عمل کے انداز اور قدیم ذہنی تصویروں اور تجربوں کا مجموعہ ہے جو ہمیں اپنے قدیم آباواجداد یا نسل انسانی سے ورثے میں ملے ہیں - اس میں نوع انسانی کے ابتدائی تجربات، تحیرات، توہمات، خوف، تاسف وغیرہ سبھی شامل ہیں - جس طرح جسم انسانی تمام گذشتہ ادوار ارتقا کے اثرات اور نتائج اپنے اندر رکھتا ہے اسی طرح نفس انسانی کو بھی اپنی آبائی وراثت کا حامل ہونا چاہئے - اس وراثتی سرمایہ کا نام اجتماعی لاشعور ہے - اسی سے ہمارے شعور کا ارتقا ہوا ہے - گویا نفس انسانی ایک دروازہ ہے جو انسانی دنیا پر ماورائی دنیا سے کھلتا ہے - یہ ماورائی دنیا ایک رات کا عالم ہے جس میں بھیانک تاریکیاں ہیں، پر اسرار سائے ہیں، نا معلوم آوازیں ہیں اور خدا جانے کیا کیا کچھ ہے - اگرچہ ہمارا شعور اس دنیا سے نظریں ملاتے ہوئے لرزتا ہے اور ہم نے اپنے لئے دن کی ایک روشن اور محفوظ دنیا بنالی ہے جس کے قوانین کو ہم سمجھ سکیں اور جو ہماری گرفت میں آسکے - پھر بھی انسان ان گنت زمانوں سے اس پر یقین رکھتا رہا ہے اور دیو مالا کی داستانوں میں، دیو اور پری اور سحر و ساحری کے قصوں میں، بعض مذاہب کے مقدس علائم میں اور نسل انسانی کے توہمات میں اس کی جھلکیاں دیکھتا رہا ہے - آج بھی ہمارے خوابوں میں، علامات جنوں میں، اور کبھی تصوف اور آرٹ میں یہ اجتماعی لاشعور اپنے اظہار کی راہیں ڈھونڈھتا ہے - یونگ آرٹ کی دو قسمیں قرار دیتا ہے - نفسیاتی، جسکا ہمارے ذاتی تجربات سے تعلق ہو اور تخئیلی جو اجتماعی لاشعور سے رشتہ رکھتا ہو - تخئیلی آرٹ اجتماعی لاشعور کی گہرائیوں سے اٹھتا ہے اس لئے اجنبی، سرد، بھیانک اور کھردرا ہوتا ہے اور نیٹشے کے الفاظ میں « اقدار اور جمالیاتی ھئیت کے انسانی (شعوری) معیاروں کی دھجیاں اڑادیتا ہے »۔ وہ قدیم تجربات جو اس آرٹ میں ظاہر ہونا چاہتے ہیں اس پردہ کو چاک چاک کردیتے ہیں جس پر منضبط دنیا کی تصویر ہم نے کھینچ رکھی ہے اور ایک ایسی دنیا کی اتھاہ گہرائیوں کی جھلک ہمیں دکھاتے ہیں جس کی ابھی تشکیل نہیں ہوئی ہے - گوئٹے کا «فاؤسٹ» دانتے کی « طربیۂ خداوندی » رائڈر ہیگرڈ کا ناول « شی » یونگ کے نزدیک

اس اجتماعی لاشعور کی تصویروں کو مقید اور متشکل کرنے کی کوششیں ھیں - لیکن اسے کوشش کہنا شاید زیادہ صحیح نہ ھو اس لئے کہ اس قسم کے آرٹ کی تخلیق شعوری کوشش کا نتیجہ نہیں ھوتی - اجتماعی لاشعور خود اظہار کے لئے بےچین ھوتا ھے - یہ اظہار یا آرٹ شعوری تجربات کا نتیجہ نہیں ھوتا بلکہ شعور کے ارتقا میں معاون ھوتا ھے اور اس کو نئے سانچے میں ڈھالتا ھے - بقول یونگ «گوئٹے نے «فاؤسٹ» کو تخلیق نہیں کیا ھے بلکہ «فاؤسٹ» نے گوئٹے کو تخلیق کیا ھے» -

یہ آرٹ ایک اصلاحی پہلو بھی رکھتا ھے - یونگ کے نزدیک ھر زمانہ ایک مخصوص تعصب، ایک خاص یک طرفہ رجحان اور ادھورے پن کا شکار ھوتا ھے - تخئیلی یا بالفاظ دیگر تخلیقی آرٹ اس کمی کی تلافی کرتا ھے - وہ اجتماعی لاشعور کے ان رجحانات کو اظہار کی راہ دکھاتا ھے جن کے لئے ھر شخص اپنے سینے میں ایک مبہم سی خلش اور بے چینی محسوس کرتا تھا مگر ان کو اپنی گرفت میں نہ لاسکتا تھا - لیکن کبھی کبھی یہ سروش غلط آھنگ بھی ھوسکتا ھے اور اجتماعی لاشعور کی تخریبی قوتوں کو بروے کار لاکر زمانے کے درد کا علاج بننے کے بجاے اس کو پیام ھلاکت بھی دے سکتا ھے -

اس طرح ایک فرد کی شعوری نشوونما ھمیشہ محدود اور یک طرفہ ھوتی ھے - کچھ رجحانات کو اس کی شخصیت میں ابھرنے کا موقع ملتا ھے اور کچھ رجحانات اجتماعی لاشعور کی تاریکیوں میں محبوس رھتے ھیں - جب ان کی باھمی خلیج زیادہ وسیع ھوتی ھے اور لاشعوری رجحانات کو ابھرنے کا کوئی موقع نہیں ملتا تو وہ علامات جنون میں یا خوابوں کے نقوش میں اپنے آپ کو ظاھر کرتے ھیں - تخلیقی آرٹ اس خلیج کو کم کرتا ھے اور شعور اور لاشعور میں ایک رابطہ بنکر شخصیت میں زیادہ وسعت اور ھم‌آھنگی پیدا کرتا ھے اور اس طرح ذھنی صحت کے لئے مفید ھوتا ھے - اجتماعی لاشعور کے اظہار کے لئے آرٹ کو اکثر انسانی توھمات اور دیومالا کے تصورات وغیرہ کا سہارا لینا پڑتا ھے - اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ تصویریں اجتماعی لاشعور میں بجنسہ موجود تھیں اور شاعر یا ادیب نے انکو آثار قدیمہ کی دریافت کی طرح لاشعور کی گہرائیوں سے کھودکر نکال لیا - یونگ کے نزدیک تخلیقی آرٹ کی مثال ایسی ھے جیسے آندھی کا ایک بگولا جو اپنے بےتاب رقص میں خس و خاشاک اور گرد و غبار کو اپنے ساتھ لگاکر متشکل ھوگیا ھے -

اردو ادب اور شاعری کے ذہن کی نشو و نما چونکہ اسلامی روایات کے ماحول میں ہوئی ہے جو قدیم توہمات اور دیومالا کی ہمت افزائی نہیں کرتا اس لئے اس کی فضا اجتماعی لاشعور کے اظہار کے لئے زیادہ موافق نہیں رہی۔ پھر بھی یونگ کا نقطۂ نظر رکھنے والا «طلسم ہوشربا»، «بوستان خیال» اور صوفیانہ شاعری کے دفتر میں بہت کچھ اپنے مطلب کا مواد پالےگا۔ مثلاً

محرم نہیں ہے تو ہی نواہائے راز کا　یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا (غالب)

لایا ہے مرا شوق مجھے پردہ سے باہر　میں ورنہ وہی خلوتی راز نہاں ہوں (میر)

وقت کے ہاتھوں پہ روشن تھیں ابد کی مشعلیں
ایسی اک منزل میں تھی عمر رواں کل رات کو
میں بھی لافانی ہوں مثل وجہ رب ذوالجلال
دل کو رہ رہ کر یہ ہوتا تھا گماں کل رات کو (جوش)

یونگ ان اشعار کو لاشعور کا براہ‌راست ترجمان قرار دیگا۔ خصوصاً آخری دو شعروں میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر اس اجتماعی لاشعور کی گہرائیوں میں ڈوب کر بول رہا ہے۔ نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں «آذر» کی نظم «مہمان عزیز» کے کچھ اشعار پیش کردئے جائیں جس میں شاعر نے اجتماعی لاشعور کی شعوری طور پر ترجمانی کی ہے۔

آپ کی نظروں سے گذرا ہے جو کچھ اس کے سوا
میرے «غمخانے» کے ہیں دوچار گوشے اور بھی
جن تک انساں کی نگاہوں کی رسائی ہی نہیں
جارہے ہیں کتنے زینے پیچ و خم کھاتے ہوئے
ایک نامعلوم سی پیہم بلندی کی طرف
جن کی حدِ آخری نظروں سے یوں مستور ہے
جیسے فطرت کے نہاں خانوں میں اسرار قدیم
وہ بلندی جس کی منزل تک نظر کا ذکر کیا
جا نہیں سکتی تخیل کی بھی پرواز بلند
کتنے پراسرار، انجانے، اندھیرے راستے
ہیں رواں تاریک ماضی کے نہاں‌خانوں کی سمت

وہ نہاں‌خانے کہ جن پر ظلمتیں ہیں حکمراں
سرد و جامد، مرگ در آغوش، سنگیں ظلمتیں
ظلمتیں جن میں شبستان ابد کا عکس ہے
تیرگی کے ان حجابوں کے پرے کس کو خبر
ہوں‌گے پنہاں کتنے ہیبت‌زا جنوں‌انگیز راز
اور کیا پیش نظر ہوگا حجاب اٹھنے کے بعد
شاید اس ظلمت کے سینے میں ہوں محفوظ آج بھی
ان‌گنت صدیوں کے گذرے قافلوں کے نقش پا
آج تک جو مرتسم ہیں رہگذار وقت پر
کیا خبر اس تیرگی میں آج بھی مستور ہوں
وہ بھیانک خوف اور اوہام کی پرچھائیاں
وحشتوں اور حیرتوں کی گود کی پالی ہوئی
جن میں ہے نوع بشر کے اولیں خوابوں کا عکس!
ان کے سناٹوں میں اب بھی گونج اٹھیں شاید کبھی
دور افتادہ زمانوں کی صداہاے مہیب
نسل انساں اپنے بچپن میں تھی جن سے آشنا!
بارہا ڈھونڈا ہے میں نے ان کے رازوں کا سراغ
لیکن ان پردوں سے ٹکرا کر پلٹ آئی نظر
اور اس کی سعیِ لاحاصل پر اکثر آج بھی
تیرگی ہنستی ہوئی محسوس ہوتی ہے مجھے
میں تو اس دن کے تصور ہی سے لرزاں ہوں کہ جب
کوئی مافوق البشر طاقت الٹ دے‌گی انھیں
اور یہ پر اسرار ہیبت آفریں تاریکیاں
اپنی عریانی سے خیرہ کرکے نظروں کو مری
سلب کرلیں‌گی مری آنکھوں سے ساری روشنی

اس بحث سے ہمارا مطلب یہ نہیں کہ یونگ کے نظریہ کو بے کم و کاست ہر ادبی مطالعہ میں رہنما بنایا جائے ۔ البتہ بعض ادبی تخلیقات کی تشریح میں اس سے

مدد ضرور ملتی ہے - کم از کم غور و فکر کی ایک نئی راہ سامنے آتی ہے -

ذہنی صحت کے لئے ادب کی افادیت کے سلسلے میں ارسطو کا ٹریجڈی کے متعلق نظریہ بھی قابل ذکر ہے - ٹریجڈی ہمیں کیوں اچھی معلوم ہوتی ہے اور ادبی اعتبار سے کامیڈی پر کیوں فضیلت رکھتی ہے، اس کا جواب ارسطو یہ دیتا ہے کہ ٹریجڈی ہمارے گھٹے ہوئے جذبات کو نکاس کا موقع دیکر ہماری روح کے تزکیہ کا باعث ہوتی ہے - جدید نفسیات بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتی ہے کہ ادب کے ذریعے سے جذباتی نکاس ایک اہم نفسیاتی علاج کی حیثیت رکھتا ہے - مختصر یہ کہ ارسطو کے نظریے کو ذرا وسعت دیکر آرٹ کے لطف یا تحسین ادب کی یوں تشریح کی جاسکتی ہے کہ جب ہم کسی آرٹ یا ادب سے محظوظ ہوتے ہیں تو ہمارے اور شاعر یا ادیب کے درمیان ہم‌آہنگی کا رشتہ قایم ہوجاتا ہے - بقول بیڈوئن ہماری روح میں ایک شعریت بیدار ہوتی ہے جو شاعر کی روح کے ساتھ ایک ہمدردانہ رابطہ قایم کرنے کی ہمیں صلاحیت بخشتی ہے - بالفاظ دیگر ہمارے لاشعور کے تار اس طرح مرتعش ہوتے ہیں جس طرح شاعر کے اندر ہوئے تھے - اس طرح وہ علامات اور تصویریں جو شاعر کے لاشعور سے اٹھی تھیں ہمارے لئے بھی معنی‌خیز اور اہم بن جاتی ہیں - ضروری نہیں کہ یہ عمل شعوری طور پر پیش آئے - شاعر اور قارئین دونوں لاشعور کی کرشمہ‌زائیوں سے بےخبر ہوتے ہوئے اس گرفت میں محصور ہوسکتے ہیں - اس طرح شاعری یا ادبی تخلیق قارئین کو بھی اپنے لاشعور سے باخبر ہونے کا امکان اور ان کے گھٹے ہوئے جذبات کو نکاس کا موقع فراہم کرتی ہے -

بعض ماہرین نفسیات نے انسانی شخصیت کو ناپنے کے لئے بعض مقررہ پیمانے یا سانچے پیش کئے ہیں - اس سلسلے میں سی - جی - یونگ کی درون بینی اور برون‌بینی میں شخصیت کی تقسیم خاص طور سے قابل ذکر ہے - سادہ اور عام فہم زبان میں ان کو خیالی اور عملی اقسام سے تعبیر کر سکتے ہیں - اس تقسیم کا یہ مطلب نہیں کہ ہر شخص ان پیمانوں میں سے ایک پر ضرور پورا اتریگا - بلکہ یہ دو واضح رجحانات ہیں جو ایک شخصیت میں بھی بیک وقت موجود ہوسکتے ہیں - لیکن عموماً اگر ایک رجحان زیادہ نمایاں ہوگا تو دوسرا نسبتاً کم نمایاں ہوگا -

اب اس نقطۂ نظر سے ادب کا مطالعہ کرنا کہ اس میں ادیب کی شخصیت کس رنگ سے جھلک رہی ہے، نفسیات کے لئے اہم اور دلچسپ ہوگا - اگر ادب میں

داخلیت نمایاں ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ادیب اپنی ذات میں الجھا ہوا ہے ، جذباتی طوفانوں سے دو چار اور غالباً اندرونی کشاکشوں کا شکار ہے ۔ اگر ادب میں خارجی رنگ تیز ہے تو وہ اس بات کا اظہار ہے کہ ادیب اپنی کشاکش پر فتحیاب ہورہا ہے ۔ اس کی نظر انفرادیت کی قید سے آزاد ہوکر سوسائٹی اور کائنات کا جائزہ لینے لگی ہے اور اس اجتماعیت اور آفاقیت میں اس نے اپنی اندرونی کشاکش سے نجات ڈھونڈھ لی ہے اور اپنے جذبات کا ارتفاع حاصل کر لیا ہے ۔

بعض اوقات ایک ہی ادیب کی تصانیف کے مختلف دوروں میں داخلی اور خارجی رنگ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں ۔ یہ تبدیلیاں نفسیاتی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہیں اس لئے کہ ان سے ادیب کی اندرونی نشوونما اور ارتقا کا اندازہ ہوتا ہے ۔

گذشتہ بحث میں ادب اور نفسیات کے تعلق پر ہم نے زیادہ تر تحلیل نفسی کے مفروضات کی روشنی میں نظر ڈالی ہے ۔ تحلیل نفسی کے تمام اصول اور دعاوی سے ہمیں اتفاق نہیں البتہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ دبستان نفسیات ، ادب کو سمجھنے کے لئے ایک اہم نقطۂ نظر پیش کرتا ہے ۔ اور اگر « خذماصفا و دع ماکدر » کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ایک محدود شکل میں ہم اس نقطۂ نظر سے مدد لیں تو یہ ادب اور ادیب کی شخصیت کے متعلق بہت سے اہم حقائق تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے ۔ لیکن نفسیات تمامتر تحلیل نفسی ہی کا نام نہیں ۔ ادب کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی تشریح اور توضیح میں عام نفسیاتی اصول اور معلومات سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے ۔ مثلاً یہ سوال کہ شعر و ادب کا حسن کیا ہے ؟ اس حسن کا ماخذ کیا ہے ؟ اس کے لئے ہیئت اور مواد کی کیا اہمیت ہے ؟ ہیئت پر حسن شعر کا زیادہ انحصار ہے یا دونوں کے ہمآہنگ امتزاج پر ؟ یا یہ سوال کہ وزن کی شاعری میں کیا اہمیت ہے ؟ موزوں کلام طبیعت پر کیوں زیادہ اثر کرتا ہے ؟ مختلف اوزان اور بحور کا مختلف جذبات اور ان کے اظہار سے کیا تعلق ہے ؟ ان سوالوں کو حل کرنے کے لئے ہمیں نفسیات کا سہارا لینا پڑیگا ۔ مثال کے طور پر اگر ہم بعض شعراء کے کلام پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ انہوں نے ہیئت اور وزن کا بےمقصد انتخاب نہیں کیا ہے ۔ اگر شاہنامہ ، مثنوی رومی کی بحر میں ہوتا اور مثنوی رومی ، شاہنامہ کی بحر میں ، تو دونوں کی تاثیر اور اپیل آدھی رہ جاتی ۔ اس

طرح انیس کے مرثیوں کی بحریں خاص طور سے غم و تاسف اور سوز کے لہجے کے لئے موزوں معلوم ہوتی ہیں ۔ ممکن ہے کہ کوئی اعتراض کرے کہ ان بحروں نے موضوع کی مدد نہیں کی ہے بلکہ موضوع نے ان بحروں کو ایک خاص تاثیر بخشی ہے جو اب ان سے الگ نہیں کی جا سکتی ۔ اس شبہ کا ازالہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم کسی ماہر فن غزل‌گو کے کلام پر نظر ڈالیں اور دیکھیں کہ اس کے بدلتے ہوئے جذبات اور مزاجی کیفیات کے ساتھ کس طرح غزلوں کی بحریں بدل جاتی ہیں ۔ مثلاً غالب کے ان دوشعروں پر نظر ڈالئے جو ان کی دو مختلف غزلوں سے لئے گئے ہیں :

کوئی امید بر نہیں آتی کوئی صورت نظر نہیں آتی

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

پہلے شعر میں ایک یاس‌آمیز کیفیت کا اظہار کیا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر ہر طرف سے مایوس ہوکر بیٹھا ہے ۔ اس کی قوت فکر و عمل مضمحل ہوچکی ہے ۔ مختصر سے الفاظ میں اپنی کیفیت کا اظہار کرتا ہے جیسے کوئی ٹھنڈی سانس بھر کر خاموش ہوجائے ۔ دوسرے شعر میں بھی غم اور مایوسی کی ایک کیفیت ہے لیکن شاعر جذبے پر فکری انداز میں نظر ڈالتے ہوئے خود کلامی میں مصروف ہے ۔ وہ حقائق کو بجنسہ قبول کرنے کے لئے تیار نہیں بلکہ ان کو اپنے استفسار کا ہدف بناتا ہے ۔ بات پھیل کر استدلالی رنگ میں بیان ہورہی ہے اس لئے طویل بحر کا انتخاب کیا جاتا ہے ۔

عہد جدید کے شاعروں میں سے اقبال کے یہاں بحور و اوزان کے انتخاب میں بڑا سلیقہ نظر آتا ہے ۔ ساقی نامہ کی بحر کو دیکھیے :

دمادم رواں ہیں یم زندگی ہر ایک شے سے پیدا رم زندگی

وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی اٹکتی سرکتی لچکتی ہوئی

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بحر کی روانی زندگی کی تیزرفتاری اور شاعر کے ذہن کی سرعت سے بدلتی ہوئی تصویروں کے ساتھ پورے طور سے ہم‌آہنگ ہے ۔

اب ذرا مسجد قرطبہ کی بحر پر غور کیجئے :

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

اس بحر کے لطیف ترنم میں جذبات کے ٹھہراؤ کے ساتھ ایک ہلکی روانی کا احساس ہوتا ہے ۔ اس نظم کو پڑھتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم وقت کے تیزرو دھارے سے بلند ہوکر ابدیت کی لہروں پر آہستہ آہستہ بہے جا رہے ہیں ۔

اعلیٰ فن کی تخلیق اور شعری حسن کے لئے مناسب بحروں کے انتخاب ھی کی اھمیت نہیں ھے بلکہ زبان کی موزونیت، الفاظ کے تناسب اور ان کے صوتی اثرات کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ھے - ان چند مثالوں سے میرے اس دعوے کی تائید ھوگی -

پائے زمین سے دوش فلک تک نشہ ھی نشہ، مستی ھی مستی

بس بس ساقی اور نہ دینا لگ گئے، لگ گئے ھوش ٹھکانے

(احسان دانش)

ھر چند بگولا مضطر ھے، اک جوش تو اس کے اندر ھے

اک رقص تو ھے، اک وجد تو ھے، بے چین سہی، بے تاب سہی

(اکبر الہ آبادی)

حال بد گفتنی نہیں ھے مرا تم نے پوچھا تو مہربانی کی (میر)

سوز مری لے میں ھے، سوز میری نے میں ھے

نغمۂ اللہ ھو میری رگ و پے میں ھے

(اقبال)

اے محتسب نہ پھینک، مرے محتسب نہ پھینک

ظالم شراب ھے، ارے ظالم شراب ھے

(جگر مرادآبادی)

نہ دے شراب دمبدم، کلائی موڑ موڑ کے

بھلا ھو تیرا ساقیا، پلادے خم نچوڑ کے

(شاد عظیم آبادی)

وہ تری گلی کی قیامتیں کہ ھزار مردے نکل پڑیں

یہ میری جبین نیاز تھی کہ جہاں دھری تھی دھری رھی

(بے نظیر شاہ)

کم تھا نہ ھمہمہ اسد کردگار سے نکلا ڈکارتا ھوا ضیغم کچھار سے

(انیس)

متذکرۂ بالا اشعار میں سے ھر شعر ایک مختلف کیفیت کا حامل ھے اور اس کے اعتبار سے زبان میں کہیں نرمی، کہیں تیزی، کہیں جوش، کہیں ٹھہراؤ، کہیں ثقالت، کہیں ھلکا پن پایا جاتا ھے -

ایک اهم سوال مطالعۂ ادب کے سلسلے میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ مختلف اصناف ادب و شعر کی مختلف تکنیک کی نفسیاتی بنیاد اور توجیہہ کیا ہے ؟ ناول ، ڈرامے ، مثنوی ، غزل ، قصیدے وغیرہ میں کون سے عناصر مشترک ہیں اور کون سے مختلف ۔ ناول کا آرٹ ڈرامے کے آرٹ سے ، نظم کا حسن غزل کے حسن سے کہاں تک مماثل ہے اور کہاں تک مختلف ؟ جو تکنیک ناول کو ایک اچھا ناول بناتی ہے وہ ڈرامے میں برتی جائے تو کیا اثر ہوگا ؟ قصیدہ اگر غزل کے ڈھنگ پر لکھا جائے تو کہاں تک کامیاب رہیگا ؟ یہ سوال فرضی یا غیر ضروری نہیں بلکہ تنقید کے لئے خاص اہمیت رکھتے ہیں ۔ تقلیدی طور پر ہم نے مختلف اصناف ادب کے لئے مختلف تکنیک کو قبول کرلیا ہے ۔ مثلاً قصیدہ کے لئے ایک نہایت ہی تصنع آمیز معیار تسلیم کرلیا گیا ہے جس کی رو سے بڑے سے بڑے مبالغے ، خوشامد اور خودداری کے خون کو قصیدے کی جان سمجھ لیا گیا ہے ۔ ضرورت ہے کہ اس قسم کے فرسودہ معیاروں کا محاسبہ کیا جائے اور ادبی حسن اور آرٹ کے تجزیے کے بعد مختلف اصناف سخن و ادب کے حدود اور تکنیک کو از سرنو قائم کیا جائے ۔

اسی طرح ادب میں فکری عنصر کی موجودگی کا سوال ہے ۔ کیا ایک اعلیٰ ادب محض جذبے کے سہارے تخلیق پاسکتا ہے یا اس میں فکری عنصر کا امتزاج بھی ضروری ہے اور اگر ضروری ہے تو کس حد تک ۔ ان سوالوں کو حل کرنے کے لئے بھی ادبی حسن اور تاثیر ادب کا تجزیہ نفسیات کی روشنی میں کرنا پڑیگا اور تخلیق جمال اور حظ جمال کے سوتوں کو انسانی فطرت میں تلاش کرنا ہوگا ۔ اس وقت ہم یہ فیصلہ کر سکیں گے کہ ادب کیوں بھلا اور حسین معلوم ہوتا ہے ۔ کوئی ادب اچھا اور عظیم ادب کیوں اور کس لئے قرار پاتا ہے ۔ اس کے جانچنے کا ہمارے پاس کیا معیار ہے ۔ ان سوالوں کے جواب پر ادب برائے ادب ، ترقی پسند ادب ، اور تعمیری ادب کے نظریوں کی باہمی اختلاف آرائیوں کے حل کا انحصار ہوگا ۔ اس کی روشنی میں ادب میں نظرئے کی جگہ متعین ہوسکے گی اور پروپیگنڈے والے ادب کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ہوسکیگا ۔ بالفاظ دیگر نفسیاتی معلومات اور تجزیہ ہمارے تنقیدی معیاروں کو متاثر کریگا اور ہمارے تنقیدی مسلک پر اثر انداز ہوگا ۔

تنقید ادب میں نفسیاتی اصول برتنے کی ایک شکل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کسی ادیب کے بیان یا اس کے پیش کردہ کردار کو اس نظر سے جانچا جائے کہ

اس میں کہاں تک فطرت انسانی کا لحاظ رکھا گیا ہے - یہ طریقۂ کار کافی معروف ہے - شبلی نے «موازنۂ انیس و دبیر» میں، حالی نے مثنوی «سحرالبیان» اور مثنوی «گلزارنسیم» کے تقابل میں اور دوسرے ناقدین نے مناسب موقعوں پر اس کو برتا اور اپنایا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی یہاں ضرورت نہیں معلوم ہوتی -

اس طرح ایک نفسیاتی نقطۂ نظر یہ ہے کہ ادب کو اپنے ماحول اور اپنے زمانے کی روایات، رجحانات، کلچر اور سوشل اداروں کے آئینہ کی حیثیت سے دیکھا اور پرکھا جائے - یہ مطالعہ سماجی نفسیات اور عمرانیات کے نقطۂ نظر سے تو افادیت رکھتا ہی ہے لیکن ادب کی علامتوں اور ذہنی تصویروں کے سمجھنے اور اس کے حرکات کو جاننے کے لئے بھی بڑی حد تک اہم اور ناگزیر ہے مثلاً میر کے اس شعر کو لیجئے -

قتل کئے پر غصہ کیا ہے لاش مری اٹھ جانے دو
جان سے ہم تو جاتے ہیں تم بھی بیٹھو جانے دو

اگر اس شعر کو اس کے ماحول سے الگ کرکے محبوب کے روائتی ظلم اور عاشق کی آزار پرستی کے اظہار کی حیثیت سے دیکھا جائے تو خلاف فطرت مبالغہ اور تصنع سے لبریز نظر آئیگا - لیکن اگر یہ ذہن میں رکھیں کہ میر کا عہد کیسی بدامنی اور طوائف الملوکی کا عہد تھا جس میں فتنے، ہنگامے، سازشیں اور قتل کوئی اچنبھے کی چیز نہ تھے تو ہمیں یہ باور کرنے میں دقت نہ ہوگی کہ یہ صورت حال واقعی میر کے مشاہدے میں آئی ہوگی اور میر نے اس خارجی واقعے کو اپنے تاثرات کے رنگ میں ڈھال کر اپنی لاشعوری کیفیات کی ایک علامت کے طور پر استعمال کیا ہوگا -

ان تفصیلات اور تشریحات سے ادب کے نفسیاتی مطالعے کی اہمیت واضح ہوگئی ہوگی - لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نفسیاتی مطالعہ تنقید کی جگہ نہیں لے سکتا، تنقید کا مقصود قدر و قیمت کا تعین ہے اور نفسیات کا کام فرد اور اس کی اندرونی کیفیات اور تخلیق ادب سے متعلق حقائق سے بحث کرنا - تنقید ادب کو پرکھنے کا نام ہے اور نفسیات ادب کو سمجھنے کی کوشش کا - چونکہ کسی چیز کو سمجھے بغیر اس کی پرکھ ممکن نہیں اس لئے نفسیات تنقید میں معاون تو ہوگی، اس کے لئے راہ بھی ہموار کرے گی، مگر خود تنقید کا کام اپنے ذمے نہ لے گی - نفسیات یہ نہ بتائے گی کہ کون سا ادب اچھا ہے اور کون سا برا - یہ تنقید والوں کا کام ہے - لیکن ادب

کے کچھ مسلمہ شاہکاروں کا تجزیہ کرکے نفسیات ان کے مشترک عناصر کا سراغ لگائے گی اور ان خصوصیات کو معلوم کرے گی جن کی بنا پر کوئی ادبی شاہکار ہمیں متاثر کرتا ہے - اس طرح تنقید کے وجدانی فیصلوں کو نفسیات، معروضی رنگ اور حقائق کی بنیاد دے گی - بعض اوقات نفسیاتی تجزیہ ہمیں اپنے تنقیدی فیصلوں میں ترمیم پر بھی مجبور کریگا - ایک ادبی تصنیف جس کو ہم معمولی درجہ دے رہے ہیں اس کی رمزیت، اس کے ابہام اور اس کی علامتوں کو سمجھنے کے بعد ممکن ہے ہم اسے اول درجہ کا مستحق قرار دیں ؛ ہو سکتا ہے کہ بعض ادبی نقائص کا نفسیاتی جواز بھی نکل آئے - لیکن اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کبھی کبھی محض بے ربطی، الجھاؤ اور مہمل پن کو چھپانے کے لئے بھی علامتی انداز بیان یا ابہام کی آڑ لی جاسکتی ہے - علامات کی من مانی توجیہہ مہمل سے مہمل اشعار کا نفسیاتی جواز پیش کر سکتی ہے بالکل اس طرح جیسے فرائڈ تضاد سے لبریز دوراز کار خوابوں کو اپنے پہلودار نظریوں کی مدد سے کوئی نہ کوئی تعبیر دیدیتا ہے - بہرحال اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ نفسیاتی تجزیہ معقولیت کی حد سے متجاوز نہ ہونے پائے اور حقائق کا دامن اس کے ہاتھ سے نہ چھوٹے -

محمود شاہ تغلق کے ایک فرمان کی بابت آزاد بلگرامی کی شہادت

از

ڈاکٹر نذیر احمد ، مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

قدیم فرامین و دستاویزات وغیرہ کے بارے میں ھماری معلومات بہت محدود ھیں - ویسے قلمی کتابیں کافی پرانے زمانے کی دستیاب ھوچکی ھیں مگر قدیم عہد کے فرمان بہت کم مل سکے ھیں - اس سے اندازہ ھو تا ھے کہ سرکاری کاغذات کے محفوظ اور عام کرنے کی طرف ھمارے بزرگوں کی توجہ کم ھوئی - خیال ھوتا ھے کہ بعض خانگی امور اور سرکاری مصالح ان کاغذات کے منظر عام پر لانے میں مانع رھے ھوں گے - بہر حال ان امور کے نتیجے میں دنیا کے کتب خانوں اور عجائب خانوں میں قدیم فرامین، سجلات، قبالہ جات اور دوسرے سرکاری کاغذات کی تعداد بہت کم ملتی ھے -

☆ ☆ ☆ ☆

ھندوستان میں قصبۂ بلگرام نہایت قدیمی قصبہ ھے جس کا سراغ اسلامی عہد سے پہلے ملتا ھے - اسلامی دور کی علمی اور تہذیبی ترقی میں اس قصبے کا اھم حصہ رھا ھے - یہاں کے بعض گھرانوں میں قدیم زمانے کے سرکاری کاغذات اب تک محفوظ ھیں - اور اگر مولف « شرائف عثمانی » [1] اور دوسری اور شہادتوں پر اعتماد

(۱) مولف غلام حسن صدیقی فرشوری بلگرامی نے ۱۱۵۹ ھجری میں آزاد بلگرامی کی کتاب « ماثرالکرام » کے جواب میں یہ کتاب لکھی تھی ، اگرچہ «ماثرالکرام» کے خاتمے کی تاریخ ۱۱۶۶ ھ ھے مگر اس کا مسودہ ۱۱۵۰ ھجری میں تیار ھو چکا تھا اور مولف کے حج پر جانے کی وجہ سے نظر ثانی نہ ھوسکی بعد حج دکن میں نظر ثانی ھوئی - معلوم ھوتا ھے کہ ۱۱۶۶ ھ سے قبل ھی کوئی نسخہ دکن سے بلگرام آگیا جس کے جواب میں فرشوری نے « شرائف عثمانی » لکھی - یہ اھم کتاب اب تک قلمی شکل میں ھے -

کیا جائے تو ٤٢١ هجری (عهد محمود غزنوی) کے دو فرمان بارهویں صدی هجری کے بہت بعد تک بلگرام میں موجود تھے اور گمان یہ ھے کہ اب بھی موجود ہوں گے - یہ فرمان بخط کوفی یا شبیہ بکوفی تھے ' جو « شرائف عثمانی » میں نقل کر دئے گئے ھیں- اسی کتاب میں ایک اور فرمان کا ذکر ھے جو ٤٠٩ هجری کے کچھ ھی بعد لکھا گیا تھا - ان کاغذات کے علاوہ جو نہ صرف تاریخی اعتبار سے نہایت درجہ اہم ھیں ' بلکہ فارسی خط کے قدیم ترین نمونے[1] ہونے کی بنا پر خط کی تاریخ کے متعین کرنے میں مفید هوسکتے ھیں ' بعض اہم کاغذات بلگرام میں عرصے تک موجود تھے - ان میں دو سجل مرقومہ ٤٣٨ هجری و ٥٩٠ هجری جو جناب شریف الحسن صاحب بلگرامی (ایڈیٹر مسلم یونیورسٹی گزٹ) کے پاس منجملہ اور نہایت قیمتی کاغذات کے محفوظ ھیں ' خصوصیت سے قابل ذکر ھیں - ان کے متعلق آیندہ کسی صحبت میں گفتگو کی جائے گی-

☆ ☆ ☆ ☆

حال ھی میں راقم کے مطالعے میں امین احمد رازی کی مشہور کتاب « تذکرۂ هفت اقلیم » (تالیف ١٠٠٤ ھ) کا وہ قلمی نسخہ رہا جو مسلم یونیورسٹی لائبریری کی ملک ھے - یہ نسخہ بعض لحاظ سے بہت اہم ھے :

(١) اس کا تعلق بلگرام کے مردم‌خیز قصبے سے رہا ھے -

(٢) یہ نسخہ نوازش علی بن عظمت اللہ بن لدھا شاہ کی خواہش پر مختلف کاتبوں کی کوشش سے مکمل ہوا ، ١١٤٦ هجری میں اس کی کتابت شروع ہوئی اور ١١٥٠ هجری سے پہلے تیار ہوگیا - خود نوازش علی کے ہاتھ کا ترقیمہ یہ ھے :

« الحمدللہ و المنة کہ این کتاب مسمی «ہفت اقلیم» از فضل رب‌الارباب مطابق خواهش فقیر حقیر نوازش‌علی[بن] عظمت‌اللہ بن لدّھا شاہ قدس سرہ بخط مختلف بسرحد انجام رسید . اجزای اوّل قریب شانزدہ جز از خط شیخ عباداللہ ملا و باقی قریب چہل و پنج جز از خط صاحبی مشفقی میر سید احمد عبداللہ و جاوبجا صفحۂ ورقی از خط دیگران الخ »

(٣) میر نوازش علی بلگرام کے سادات واسطی سے تعلق رکھتے تھے - ١١٢٤ هجری میں پیدا ہوئے - ١١٦٧ هجری میں وفات پائی ' بڑے ذی‌علم بزرگ تھے '

---

(١) فارسی خط کی قدیم ترین دستیاب کتاب « مکتاب الابنیہ » ھے جس کا ایک نسخہ ٤٤٧ هجری کا ویانا میں موجود ھے - دوسری کتاب « شرح تعرف » ھے جس کا ایک نسخہ ٤٧٣ هجری کا پشاور میں ھے -

علمی فضیلت کے ساتھ شاعری میں بھی دستگاہ بہم پہنچائی تھی ' « فقیر » تخلص کرتے تھے - آزاد بلگرامی نے «ماثرالکرام» کی دونوں جلدوں میں میر مذکور کا حال لکھا ھے -

(٤) میر عظمت‌اللہ بڑے پائے کے صوفی اور شاعر تھے ، «بیخبر» تخلص کرتے تھے ' آزاد بلگرامی کے عزیز قریب اور دوست تھے ' دونوں نے بلگرام سے دھلی کا سفر ساتھ ساتھ کیا تھا - ان کی تصانیف میں ایک تذکرہ «سفینۂ بیخبر» ھے - ۲٤ ذی‌قعدہ ۱۱٤۲ ھجری کو دھلی میں وفات پائی اور سلطان المشائخ کے مزار کے جوار میں مدفون ھوئے - ان کا کلام مدون ھو چکا تھا ' کل اشعار کی تعداد تقریباً ۷ ھزار بیت تھی ' «ماثرالکرام» کے دونوں حصوں میں میر عظمت‌اللہ کا تذکرہ شامل ھے -

(٥) شاہ لدھا کا نام میر لطف اللہ بلگرامی تھا ' یہ اپنے دور کے بڑے باکمال عارف تھے ' آزاد بلگرامی نے ۱۱۳۷ ھجری میں انھیں کے ھاتھ پر بیعت کی تھی اور « انیس‌المحققین » میں دراصل انھیں کی سیرت کا خاکہ پیش کیا گیا ھے - « ماثرالکرام » کی جلد اول میں شاہ صاحب کے حالات مندرج ھیں - ١٤ جمادی‌الاول ۱۱٤۳ ھجری میں فوت ھوئے -

(٦) حصۂ دوم کے کاتب میر سید احمد عبداللہ غالباً سید احمد بلگرامی بن سید عبداللہ ' سید غلام مصطفیٰ کے بھائی اور شاہ لدھا کے بھتیجے تھے ، اس طرح میر نوازش‌علی مالک نسخۂ « ہفت اقلیم » کے ' رشتے کے چچا ھوتے تھے ' احمدشاہ ابدالی کے ھاتھوں ۱۱٦۱ ھجری میں سہرند میں شہید ھوئے ' شاعر تھے اور « احمدی » تخلص کرتے ان کے حالات « ماثرالکرام » جلد دوم میں مندرج ھیں -

٭ ٭ ٭ ٭

«ھفت اقلیم» کے اس نسخہ کے خاتمے پر بقدر ٦ سطروں کے ایک تحریر ھے جو اس وقت الگ سے دوسرے ورق پر پیوست ھے - اس صفحے کی تحریر حسب ذیل ھے :

> فرمان محمود شاہ بن محمد شاہ بن فیروزشاہ کہ از روی فرامین سلاطین ماضیہ بابت عشر پرگنۂ بلگرام بسادات عظام‌تحریر السابع والعشرین من ربیع الآخرسنہ خمس و ثمان مائۃ - وطغرای آن این عبارت است - « الواثق بتائیدالرحمن ابو المحامد محمود شاہ بن محمد شاہ بن فیروزشاہ السلطان »

فرمان سلطان محمود شاه بن محمد شاه بن فیروز شاه [illegible] که از روی فرامین سلاطین ماضیه بنام [illegible] عزیز

[illegible] بلگرام [illegible] تحریر السابع والعشرین من ربیع الآخر سنه [illegible]

و طغرای آن این عبارت است الواثق بتائید الرحمن ابو المحامد محمود شاه

بن محمد شاه بن فیروز شاه السلطان بتاریخ دوازدهم جمادی الآخره روز

یکشنبه سنه [illegible] بنده سید غلام علی و سید محمد یوسف [illegible]

[illegible] عبارت طغرا [illegible] اللهم صل علی محمد و آله

عکس تحریر علامهٔ آزاد بلگرامی متوفی ۱۲۰۰ هجری

بتاریخ دوازدہم جمادی الآخر روز یکشنبہ خمسین و مائۃ والف، بندہ سید غلام‌علی و سید محمد یوسف بچشم خود مشاہدہ کردہ سنہ و تاریخ تحریر فرمان و عبارت طغرا درینجا ثبت نمودم « اللهم صل علی محمد وآلہ »

اس تحریر کے سلسلے میں چند قابل توجہ باتیں حسب ذیل ہیں :

(۱) یہ تحریر علامۂ آزاد بلگرامی (۱۱۱۶ - ۱۲۰۰ھ) کے ہاتھ کی ہے - اگرچہ اس میں صرف ان کا نام سید غلام علی درج ہے مگر اس سے سوائے آزاد کے کوئی دوسرا شخص مراد نہیں - اس قیاس کے قراین حسب ذیل ہیں -

(الف) یہ نسخہ آزاد کے ہم وطن اور معاصر میر نوازش‌علی نے تیار کرایا تھا - میر مذکور سے آزاد مرحوم کے دیرینہ خاندانی تعلقات تھے -

(ب) آزاد کی دوسری تحریر سے یہ تحریر بالکل مشابہ ہے -

(ج) آزاد نے « ماثرالکرام » میں اسی فرمان کا ذکر اس طرح کیا ہے :

و فرمان عشر از سلطان شمس‌الدین [التتمش] حاصل کرد، و از آن عہد تا زمان سلطان سکندر لودی محصول «دہیکی» در پرگنۂ بلگرام معمول بود - و از عہد بابر بادشاہ سررشتہ قدیم برہم خورد و فرمان محمودشاہ بن محمد شاہ بن سلطان فیروزشاہ فرمان‌روای دہلی بابت عشر بلگرام راقم الحروف بچشم خود مشاہدہ کرد - این عبارت از آن فرمان است کہ 'چنانچہ درعہد سلاطین ماضیہ عشر عین غلہ دادہ‌اند ہم برآن جملہ بدہند'

در آخر فرمان تاریخ تحریر چنین درج است :

فی‌السابع و العشرین من ربیع‌الآخر ۸۰۵ خمس و ثمان مائۃ '

(۲) سید محمد یوسف جن کو آزاد نے بطور گواہ کے پیش کیا ہے وہ آزاد کے خالہ زاد بھائی اور ہم عمر تھے - ۱۱۱۶ ہجری میں پیدا ہوئے، ان کے والد سید محمد اشرف اور نانا میر عبدالجلیل بلگرامی تھے، آزاد اور سید محمد یوسف نے درسی کتابیں میر طفیل محمد بلگرامی سے اور لغت و حدیث و سیر، میر عبدالجلیل سے اور عروض، میر سید محمد بلگرامی سے سیکھا - پھر دونوں شاہ لدھا سے مرید ہوئے - میر مذکور نے علم ریاضی میں بڑی دستگاہ بہم پہنچائی تھی اور مذہبیات سے بھی کافی دلچسپی تھی چنانچہ ۱۱۶۲ ہجری میں ایک کتاب « الضرع النابت من‌الاصل الثابت » نام سے لکھی - آزاد بلگرامی نے اسکی تاریخ کہی تھی - میر کے حالات « ماثرالکرام » کی

دونوں جلدوں میں مندرج ھیں -

آزاد بلگرامی کا ایسے مخلص دوست کو اپنی تحریر میں بطور شاھد کے پیش کرنا بالکل فطری ھے -

(۳) آزاد بلگرامی کی یہ تحریر ۱۲ جمادی الآخر ۱۱۵۰ ھجری کی ھے ' اس تاریخ میں وہ بلگرام میں موجود تھے - خود ان کے اپنے قول کے مطابق وہ بروز دوشنبہ ۳ رجب ۱۱۵۰ ھجری کو بلگرام سے بغرض حج روانہ ھوئے ' گویا اس تحریر کے بیس روز بعد وہ بلگرام سے چلے گئے اور غالباً درمیان میں کبھی ایک بار آئے ھوں تو ھوں باقی عمر دکن ھی میں گذاردی اور وھیں کی زمین کے پیوند ھوگئے -

(٤) طغرا میں جو الفاظ ھیں وہ تقریباً وھی ھیں جو دکن کے بعض فرامین میں پائے جاتے ھیں - ڈاکٹر یوسف حسین خاں' پرووائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ' فیروز شاہ بہمنی (۸۰۰-۸۲۵ ھ) کا جو فرمان شائع کررھے ھیں اس کے طغرا کے الفاظ یہ ھیں :

' الواثق بتائید الرحمان . . . السلطان '

(۵) اس فرمان اور « ماثرالکرام » کی مندرجۂ بالا تحریر سے صاف ظاھر ھے کہ بلگرام میں دسواں حصہ لگان لینے کا رواج قدیم عھد سے تھا - بابر بادشاہ نے اس رواج کو ختم کیا -

(٦) تاریخوں سے معلوم ھوتا ھے کہ محمود شاہ کا لقب ناصرالدین تھا - یہ بادشاہ تغلق خاندان سے تعلق رکھتا تھا' ۷۹٦ ھجری میں تخت نشین اور ۸۱٤ ھجری میں فوت ھوا - اس کا نام اور لقب وھی تھا جو غلام خاندان کے خداترس بادشاہ ناصرالدین بن سلطان التتمش کا تھا جس نے ٦٤٤ ھجری سے ٦٦۳ ھجری تک حکومت کی - مگر اس لقب کے برخلاف فرمان مذکور میں محمود تغلق کا نام ابوالمحامد سے شروع ھوتا ھے -

٭ ٭ ٭ ٭

اگرچہ محمود شاہ نام کے کئی بادشاہ ھندوستان کے مختلف حصوں میں گذرے ھیں مگر زیر نظر فرمان میں سلطان محمود شاہ سے مراد تغلق خاندان کا بادشاہ ھے جو سلطان فیروز شاہ تغلق (متوفی ۷۹۹ ھ) کا پوتا تھا - اس قیاس کی بنیاد ان امور پر ھے -

(۱) « ماثرالکرام » میں واضح طور پر اس کا نام اس طرح پر آیا ھے :

'محمود شاہ بن محمد شاہ بن سلطان فیروز فرمان روای دھلی'

فرماں روائے دھلی سے واضح ھے کہ یہ تغلق خاندان کا بادشاہ تھا -

(۲) اس نام کا کوئی اور بادشاہ ۸۰۵ ھجری میں سریرآرائے سلطنت نہ تھا - محمود شاہ بہمنی (۸۸۷-۹۲۷ ھ)، محمود شاہ خلجی (۸۳۹-۸۷۳ ھ)، محمود شاہ گجراتی (۸۶۷-۹۲۷ ھ) بعد کے بادشاہ ہوئے ھیں -

(۳) کسی ھمنام بادشاہ کے باپ دادا کا یہ نام نہ تھا -

(٤) بادشاہ کا شمالی ھندوستان سے تعلق «ماثرالکرام» کے صریحی بیان کے علاوہ اس سے بھی ظاھر ھے کہ بلگرام کا تعلق سلطنت دھلی ھی سے ھوسکتا ھے دکن، مالوہ یا گجرات سے نہیں -

٭ ٭ ٭ ٭

محمود شاہ تغلق کا دور بڑے انتشار و اختلال کا دور تھا، شروع کے دو تین سال اطمینان سے گذرے ھوں تو ھوں لیکن تیمور کے حملے سے اے کراس کی وفات تک کی ۱۳، ١٤ سال کی مدت نہایت غیر اطمینانی سے بسر ھوئی - تیمور کی واپسی کے بعد سلطنت کے سارے صوبےدار خود مختار ھوگئے اور اپنی من‌مانی حکومت کرنے لگے - ۸۰٤ ھجری میں محمود شاہ، ظفر خاں سے رنجیدہ ھوکر مالوہ چلاگیا مگر ملو اقبال خاں کے التماس پر دوبارہ دھلی آیا اور صرف برائے نام بادشاہ رھا - امور بادشاھی میں ملو اقبال خاں کا اتنا دخل تھا کہ بادشاہ کچھ بھی نہیں کرسکتا تھا - اسی سال مبارک شاہ جونپور میں فوت ھوا، ملو اقبال‌خاں موقع سے فائدہ اٹھاکر جونپوری فوج پر حملہ‌آور ھوا، مگر باوجود اس کے کہ خود محمود شاہ، ملو اقبال خاں کے ھمراہ تھا دھلی کی فوج ناکام رھی - محمود شاہ ملوکے بڑھتے اقبال سے خائف تھا ھی، وہ ابراھیم شاہ سے جو مبارک شاہ کا جانشین ھوا تھا اور جسکی قابلیت کی وجہ سے دھلوی فوج کو شکست ھوئی تھی، خفیہ طور پر شکار کے بہانے سے جاملا - مگر ابراھیم نے بادشاہ کے ساتھ نہایت خراب برتاؤ کیا جس سے محمود کی ساری امیدیں ختم ھوگئیں - مجبوراً سلطان قنوج کی طرف آیا اور وھاں سے ابراھیم شاہ کے مقرر کئے ھوئے حاکم کو نکال کر اس پر متصرف ھوگیا - یہ واقعہ ۸۰۵ ھجری میں رونما ھوا - اس سے صاف ظاھر ھے کہ زیر بحث فرمان کے لکھتے وقت محمود شاہ قنوج ھی میں مقیم تھا - قنوج اور بلگرام آمنے سامنے ھیں اور ان کے درمیان صرف دریائے گنگا حائل ھے -

علامات قرأت کے بارے میں سرسید کے خیالات

☆ ☆ ☆ ☆

اس مقام پر لفظ قرات سے هماری† مراد قرات مصطلحۂ قرآن مجید نہیں هے ، بلکه اس کے لغوی معنی مراد هیں ؛ یعنی پڑھنے کے نشان ؛ انگریزی میں چند علامتیں مقرر هیں جنکو پنکچوئیشن کہتے هیں. انگریزی عبارت میں وه نشان همیشه لگائے جاتے هیں ؛ ان سے فائده یه هے که عبارت کو فصیح طور پر پڑھنے میں آسانی هوتی هے. ان نشانوں سے معلوم هوتا هے که جمله کہاں ختم هوا ، کہاں سے دوسرا مطلب شروع هوا ، کون سے لفظ ایک دوسرے سے ملے هوئے هیں ، کونسے علاحده هیں ، عبارت پڑھنے میں کس جگه ٹھہرنا چاهئے ، کس جگه ملاکر پڑھنا چاهئے تاکه مطلب ، پڑھنے والے اور سننے والے کی سمجھ میں بخوبی آتا جاوے. اس کے سوا ان نشانوں سے یه بھی معلوم هوتا هے که اس عبارت میں کونسا جمله معترضه هے ، اور کونسا استفهامیه ، کونسا انتباسیه ، اور کونسا ندائیه ، کس مقام پر مصنف نے کوئی بات تعجب‌انگیز لکھی هے ، اور کس مطلب پر مصنف نے پڑھنے والے کی زیاده توجه چاهی هے ، علی‌هذا القیاس.

---

† یه مضمون اگرچه تمامتر سرسید کا لکھا هوا نہیں هے لیکن اس موضوع پر انهوں نے جس بالغ نظری سے اظہار خیال کیا هے اور اس کی اهمیت واضح کی هے ، نیز آج بھی یه جس حد تک هماری توجه کا مستحق هے اس کا تقاضا تھا که اسے منظر عام پر لایا جائے. یه مضمون « اخبار سائنٹفک سوسائٹی » مورخه ۱۶ اکتوبر ۱۸۷۴ع میں چھپا تھا اور جناب مشتاق حسین صاحب (مسلم یونیورسٹی لائبریری علی‌گڑھ) کی تلاش و توجه سے حاصل هوا هے. امید هے ناظرین کی دلچسپی کا موجب هوگا (اداره).

اس میں کچھ شک نہیں که علامات قرات نہایت عمده چیز ھیں ، اور علم ادب کی ترقی کیلئے نہایت مفید ھیں . تمام ملکوں میں جہاں علوم و فنون ، علم ادب و انشاء ، تہذیب و شایستگی کی ترقی ھے ، ان علامات کا استعمال ھوتا ھے ، ھم مسلمانوں نے اپنی تحریروں میں کوئی علامتیں اس قسم کی معین نہیں کیں ؛ صرف قران مجید میں جسکو ھم نہایت عزیز و قابل ادب سمجھتے ھیں ، اور جس کی تلاوت میں ھمکو بڑا اهتمام ھے ، بعض ایسی علامتیں ، جو قرات قرآن مجید سے مخصوص ھیں ، مقرر کی تھیں .

سنسکرت زبان کی تحریر میں بھی کچھ علامتیں اس قسم کی مقرر نه تھیں ؛ لیکن اس زمانه میں جن لوگوں نے اپنی زبان کی ترقی اور درستگی کی فکر کی ھے ، انھوں نے اپنی اپنی تحریروں میں ان علامتوں کا رواج شروع کیا ھے ، بنگالی زبان کی تحریر میں تو یه علامتیں نہایت خوبی سے مروج ھو گئی ھیں ، اور اُوریا اور گجراتی اور ناگری میں بھی مروج ھوتی جاتی ھیں ، مگر اردو زبان کی تحریر میں اس کا بہت کم رواج ھے . کبھی کبھی ھم اپنے تہذیب الاخلاق میں کوئی کوئی علامت اس قسم کی لگا دیتے ھیں ، یا آگرہ اخبار کے ایک صاحب معاون اپنے آرٹکلوں میں نہایت خوبی اور اسلوبی سے ان علامتوں کا استعمال کرتے ھیں .

کچھ کم دو برس کا عرصه ھوا ھوگا که جناب منشی غلام محمد صاحب متوطن بمبئی نے اس پر بہت توجه کی ، اور اردو زبان کی تحریر میں بھی ان علامتوں کا مروج ھونا ضرور سمجھا ، اور اس باب میں ایک رساله موسوم به ' نجوم العلامات ' تحریر فرمایا جو درحقیقت اپنی خوبی اور حسن بیان میں بے نظیر ھے - اس رساله میں جناب موصوف نے ھر قسم کی علامتیں مقرر کی ھیں جو علامات قرات قرآن مجید سے اخذ کی گئی ھیں ، اور اکثر حروف مفرده تہجی باضافه ایک لکیر مثل زیر کے ان علامتوں کیلئے مقرر کئے ھیں ، اور ھر ایک علامت کا بیان نہایت خوبی اور خوش بیانی اور وضاحت سے کیا ھے .

ھمکو جناب ممدوح کی تمام تجویزوں سے دل سے اتفاق ھے ، مگر جو علامتیں انھوں نے مقرر کی ھیں ان سے بوجوھات مفصلهٔ ذیل ھمکو اختلاف ھے :

اول - ھم نہیں پسند کرتے که جو علامتیں مدت سے قرآن مجید کی تحریر میں مخصوص ھوگئی ھیں وہ اور تحریروں میں مروج کی جاویں ، اور آیت اور مطلق جو خاص قرآن مجید کی اصطلاحات ھیں ، اور تحریروں پر بولی جاویں ، گو شرعاً و عقلاً اس میں کچھ قباحت نہو ، الا تعظیما للقرآن المجید ایسا کرنا ھم پسند نہیں کرتے .

دویم - علامتیں جو حروف مفردہ تہجی سے مقرر کی گئی ھیں وہ اردو زبان کی تحریر میں حروف عبارت سے مشتبہ ھوجاتی ھیں اور پڑھنے میں شبہ پڑتا ھے کہ وہ حروف بھی منجملہ حروف عبارت ھے، اسلئے ضرور ھے کہ علامات مذکورہ صرف نقوش ھوں حروف نہوں -

سویم - علامات مذکورہ ایسی ھونی چاھئیں جو پتھر اور ٹیپ دونوں قسم کے چھاپہ میں مستعمل ھوسکیں : پس اگر ہم ایسی علامتیں مقرر کریں جو ٹیپ میں بنی ھوئی مروج نہوں تو بالفعل ھمکو نہایت مشکل پڑےگی، اور کسی طرح ھمکو نہ ان علامتوں کا ھاتھ آنا میسر ھوگا نہ ان کو بنا سکیںگے ؛ اسلئے نہایت مناسب ھے کہ جو علامتیں انگریزی میں مروج ھیں وھی ھم اردو تحریر میں بھی اختیار کریں . ان علامتوں کا ٹیپ ھرقسم کا بنا ھوا دستیاب ھوتا ھے، پتھر کے چھاپہ میں نہایت آسانی سے تحریر میں آسکتی ھیں، اور ان کی شکل ایسی ھے کہ کسی حرف کے ساتھہ مشابہ نہیں ھے، صرف ایک علامت ھے جو حرف واو کے مشابہ ھے، لیکن اسکو الٹ دینے سے وہ التباس بالکل زایل ھوجاتا ھے .

ھمارا ارادہ ھے کہ ھم تہذیب الاخلاق میں ان علامتوں کا رواج دیں . اگر اور لوگ بھی اسکو پسند کریںگے تو امید ھے کہ اردو زبان میں بھی اسکا رواج ھوجاویگا - اب ھم مناسب سمجھتے ھیں کہ جناب منشی غلام محمد صاحب کے رسالہ کی خوشہ چینی سے ان علامتوں کا اس مقام پر کچھہ بیان کریں .

مفصلہ ذیل علامتیں ھیں جو اردو زبان کی تحریر میں مستعمل ھو سکتی ھیں :

(،) کاما یعنی علامت سکتہ . انگریزی میں اسکی یہ شکل ھے (,). مگر یہ حرف واو کے مشابہ تھا اسلئے اسکو اولٹ دیا تاکہ حرف مفرد تہجی سے مشابہت نرھے .

(؛) سمیکولن یعنی علامت سکون . انگریزی میں اسکی صورت یوں (;) ھے . اسکو بھی اولٹ دیا ھے .

(:) کولن یعنی علامت وقفہ .

جہاں علامت سکتہ ھو اس لفظ پر پڑھنے میں ذرا ٹھرنا چاھئے، اور جہاں علامت سکون ھو وھاں ذرا اس سے زیادہ، اور جہاں علامت وقفہ ھو وھاں ذرا اس سے بھی زیادہ .

(.) فلسٹاپ یعنی علامت وقفۂ کامل . یہ علامت اس بات کی ہے کہ یہاں فقرہ پورا ہو گیا .

(؟) نوٹ آف انٹروگیشن یعنی علامت استفہام یا علامت سوال .

(!) نوٹ آف اکسلامیشن یعنی علامت تعجب و حیرت و فرحت. اگر یہی نشان برابر دو (!!)کر دئے جاویں یا تین (!!!) کر دیے جاویں تو زیادہ تعجب و حیرت یا مسرت پر دلالت کرتے ہیں .

(-) ہائی‌فن یعنی علامت ترکیب .

(—) ڈیش یعنی خط یا لکیر .

( ) پرنتھسز یعنی علامت جملہ معترضہ .

(،، “) کوٹیشن یعنی علامت اقتباس . انگریزی تحریر میں یہ علامت اس طرح پر لکھی جاتی ہے (،، ،،) مگر ہم نے دونوں کو اولٹا رہنے دیا ہے .

لفظوں کے اوپر لکیر کر دینا ، یہ قدیم علامت نقل یا اقتباس کی؛ جیسے کہ شرح میں متن کی عبارت پر لکیر کردی جاتی ہے .

(___) انڈرلین یعنی علامت توجہ. جن لفظوں کے نیچے لکیر کردی جاتی ہے وہ اس بات کا نشان ہے کہ پڑھنےوالا اس پر زیادہ توجہ کرے .

(٭) اسٹار یعنی نجم . کسی جملہ یا عبارت منقولہ کے بیچ میں دو یا تین نجم لگا دینا اس بات کا نشان ہے کہ اس مقام پر سے کچھہ لفظ یا عبارت جو مطلب سے متعلق نہ تھا ، یا اسکی نقل ضروری نہ تھی ، چھوڑ دی گئی ہے ، اور ایک نجم علامت حاشیہ کی ہے .

(* † ‡ ॥) ان میں سے ہر ایک حاشیہ کی علامت ہے .

اس علامت سے جملہ کے ایسے حصے علحدہ علحدہ معلوم ہوتے ہیں جو مطلب میں تو ملے ہوئے ہیں مگر پڑھنے میں ان مقاموں پر ذرا سکتہ کر کر پڑھنا چاہیے .

(۱) جب کسی مفرد جملہ میں مبتدا اور خبر مرکب ہوں تو ان کے بیچ میں علامت سکتہ لگانی چاہیے .

مثال - کسی چیز کی طرف مستقل اور پوری توجہ، اعلیٰ طبعیت کی نشانی ہے

(۲) جملہ مرکبہ کے اجزاء مفردہ بذریعہ علامت سکتہ علحدہ کرنے چاہئیں تاکہ پڑھنے میں الگ الگ پڑھے جاویں .

مثال - جب اچھائی نہیں رہتی، تو لوگوں کی توجہ بھی نہیں رہتی .
بہادروں نے، جب دشمنوں کا حال سنا، تو ان پر نہایت دلیری سے حملہ کیا .

مگر جب جملہ کے اجزاء ایسے ہوں کہ خود انہیں سے ان میں ترکیب پائی جاتی ہو، تو وہاں علامت سکتہ کا لگانا کچھہ ضرور نہیں ہے .

مثال - خود ہمارا دل ہم کو بتاتا ہے کہ اصلی نیکی کیا ہے .

(۳) معطوف و معطوف‌علیہ میں جب حرف موجود ہو تو وہاں بھی علامت سکتہ لگانی ضرور نہیں .

مثال - زمیں اور چاند دونوں سیارے ہیں .
عقلمند آدمی وقت کی قدر کرتا ہے اور اس کو ضایع نہیں کرتا .
کامیابی اکثر ہوشیاری اور ہمت سے کام کرنے پر منحصر ہوتی ہے .

مگر جب معطوف و معطوف‌علیہ میں حرف عطف موجود نہ ہو تو وہاں علامت لگانی ضرور ہے .

مثال - عقل، ہوش، علم، ہنر سب وقت پر کام آتے ہیں .
وہ تو سیدھا، سادھا، ایماندار آدمی ہے .

مستثنی اور مستثنی‌منہ کے درمیان میں بھی علامت سکتہ کا لگانا ضرور ہے .

مثال - وہ شخص ایماندار ہے، مگر سست .
بہت بڑا عالم ہے، مگر بے عمل .
پرھیزگار ہے، مگر ظاہری باتوں میں .

جب متعدد صفتیں کسی اسم کی، بغیر حرف عطف کے بیان کی جاویں کہ ایک صفت دوسری صفت کی تشریح کرتی ہو، تو ان میں علامت سکتہ لگانی نہیں چاہئے .

مثال - بھورا سیاہی مایل کپڑا .
ہلکا زردی مایل سبز رنگ .

اگر حرف عطف موجود ہو، مگر جملہ کے اجزاء لنبے لنبے ہوں تو بھی ان میں علامت سکتہ لگانی چاہئے .

مثال—بےاعتدالی ہمارے جسم کی قوت کو ضایع کرتی ہے، اور ہمارے دل کی جرات کو .

(٤) جبکہ تین یا تین سے زیادہ الفاظ ایک ھی جز و کلام میں ھوں ، اور اس میں حرف عطف ھو خواہ نہو ان لفظوں کے اخیر میں بھی، سوائے اس لفظ کے جو سب سے اخیر ھو ؛ علامت سکتہ لگانی چاھئے، لیکن اگر وہ اخیر کا لفظ اسم ھو تو اس کے بعد بھی علامت سکتہ ھونی چاھئے .

مثال—نظم ، موسیقی ، مصوری ، عمدہ ھنر ھیں .

خوررم ایک دلیر ، دانا ، اور دور اندیش شہزادہ تھا .

جبکہ جملہ میں دو دو لفظ ساتھہ ساتھہ ھوں ، تو ھر دو کے بعد علامت سکتہ ھونی چاھئے .

مثال—بے بندوبستی اور بد انتظامی ، مفلسی اور محتاجی ، تکلیف اور مصیبت ، ویرانی و بربادی ، آپس کی نا اتفاقیوں کا نتیجہ ھے .

(٥) جملہ ندائیہ کے بعد بھی علامت سکتہ ھونی چاھئے .

مثال—میرے پیارے ، میری بات سن .

او جانے والے ، ادھر ھوتا جا .

جاگنے والوں ، جاگتے رھو .

(٦) جملہ بیانیہ فقرہ مفرد کے شروع میں ھو ، خواہ بیچ میں ، خواہ اخیر میں ، اس کے ساتھہ بھی علامت سکتہ ھونی چاھئے .

مثال—ان کی نیکی ، احسانمندی سے ، مجھے یاد ھے .

ان کی نیکی مجھے یاد ھے ، نہایت احسانمندی سے .

احسانمندی سے ، ان کی نیکی مجھے یاد ھے .

(٧) جب کسی جملہ میں دو اسم آویں ، اور پچھلا اسم معہ اپنے متعلقات کے ، اسی شخص یا چیز پر دلالت کرے جس پر پہلا اسم دلالت کرتا ھے تو ، ان کے درمیان میں بھی علامت سکتہ لگانی چاھئے .

مثال—احمد ، خیر خواہ معاندان .

مگر جب کئی لفظ مل کر ایک مرکب اسم بنے ، تو ان لفظوں کے درمیان میں علامت سکتہ نہونی چاھئے .

مثال—شاھجہاں آباد ، اکبرآباد ، الہ‌آباد ، چتورگڈہ ، مشکل کشا ، نبی‌آخرالزمان ، مشکل کشاعلی .

(۸) اگر اسماء موصواہ کے بعد بھی جملہ بیانیہ ہو، تو اسکے پہلے علامت سکتہ لگانی چاہیے .

مثال—وہ، جو خم ہوکر پھر سیدھی ہوجاوے، اصیل تلوار ہے .

مگر جبکہ اسماء موصولہ اسم کے ساتھہ ملے ہوئے ہوں، تو اس وقت ان کے پہلے علامت سکتہ کا لگانا ضرور نہیں .

مثال—جو تلوار خم ہوکر سیدھی ہوجاوے، اصیل ہے .

(۹) جب کسی جملہ کی ترکیب اوانٹ دی جاوے تو اس کے بیچ میں علامت سکتہ لگانی چاهئے .

مثال—خدا کے نزدیک کوئی چیز مشکل نہیں ہے .

اس مثال میں علامت سکتہ کی ضرورت نہیں ہے، مگر جب اس کی ترکیب اولٹ دو علامت سکتہ کی ضرورت ہوگی .

مثلا—کوئی چیز مشکل نہیں ہے، خدا کے نزدیک .

(۱۰) جب کوئی فعل محذوف ہو، تو وہاں علامت سکتہ لگانی چاهئے .

مثال—پڑھنے سے آدمی پورا انسان ہوتا ہے، اور اچھی گفتگو سے، لایق، اور لکھنے سے، قابل .

(۱۱) کاف بیانیہ یا تردیدیہ کے پہلے علامت سکتہ لگانی چاهئے .

مثال—ذوالفقار خاں آویں گے، کہ نہیں .

نیک ہو، تاکہ خوش رہو .

علامت سکون :

یہ علامت فقرہ کے ایسے اجزا علاحدہ کرنے کو لگائی جاتی ہے جو، بہ نسبت ان اجزا کے جن میں علامت سکتہ لگاتے ہیں، آپس میں کم مناسبت رکھتے ہیں .

(۱) جبکہ پہلا حصہ فقرہ کا پورا کلام ہو، مگر اس کے بعد کا حصہ ایسا ہو کہ اس سے کوئی نتیجہ پایا جاوے، یا پہلے حصہ کا مطلب بتاوے، تو ان میں علامت سکون لگانی چاهئے .

مثال—ایمانداری سے اپنا کام کرو، کیونکہ اس سے تمہاری عاقبت سنوریگی .

(۲) جب کئی چھوٹے جملے ایک دوسرے کے بعد آویں، اور باہم ان کے کچھہ ضروری مناسبت نہو، تو ان میں بھی علامت سکون لگانی چاهئے .

مثال—ہر چیز پرانی ہوتی ہے ؛ وقت گذر جاتا ہے ؛ ہر چیز فنا ہونے والی ہے .

(۳) جب کسی فقرہ میں کچھہ تفصیل ہو، تو اس کے اجزا علامت سکون سے الگ کرنے چاہیئیں .

مثال—حکیموں کا قول ہے کہ نیچر کے بے انتہا کام ہیں ؛ اس کا خزانہ معمور ہے ؛ علم ہمیشہ ترقی پر ہے ؛ آیندہ نسل کے لوگ ایسی باتیں دریافت کریں گے ، جو ہمارے وہم و گمان میں بھی نہیں .

علامت وقفہ :

اس علامت سے فقرہ کو دو یا زیادہ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے - جو حصے علامت سکون سے علاحدہ کئے جاتے ہیں ، بہ نسبت ان کے ان حصوں میں جو علامت وقفہ سے علاحدہ ہوتے ہیں ، اور بھی کم مناسبت ہوتی ہے ، مگر ایسی بھی نہیں ہوتی کہ ان پر مطلب ختم ہوگیا ہو .

(۱)—جب کوئی جزو فقرہ کا اپنی ترکیب اور معنی بتانے میں پورا ہو ، مگر اس کے بعد کا جملہ بیانیہ ہو ، تو ایسی جگہ علامت وقفہ لگانی چاہئے .

مثال—غور کرنے کی عادت ڈالو : کہ اس سے زیادہ عمدہ کوئی تعلیم نہیں .

(۲) جبکہ ایک فقرہ کے کئی جملے علامت سکون سے علاحدہ کئے جاویں ، اور ان کا نتیجہ اخیر فقرہ یا فقروں پر منحصر ہو ، تو اخیر فقرہ سے پہلے علامت وقفہ لگانی چاہئے .

مثال—نیکی سے خدا خوش ہوتا ہے ؛ برے کاموں سے خدا ناراض ہوتا ہے ؛ نیکوں کو عاقبت میں جزا دیگا ؛ بدکاروں کو قیامت کے دن سزا دیگا : یہ ایسے خیالات ہیں کہ دنیا کو خوف و رجا میں رکھتے ہیں ، نیکی پر رغبت دلاتے ہیں ، گناہوں سے باز رکھتے ہیں

علامت وقفہ کامل :

(۱) جب کوئی مفرد جملہ چھوٹا ہو ، تو اس کے اخیر میں علامت وقفہ کامل لگانی چاہئے .

مثال—زندگی کی کوئی حالت تکلیف سے خالی نہیں .

(۲) جب کوئی فقرہ ترتیب معانی میں پورا ہوجاوے ، تو وہاں بھی علامت وقفہ کامل لگانی چاہئے -

مثال—نا امیدی سے ، اور آزمایش میں پڑنے سے ھمارے دلوں کا جوش کم ھو جاتا ھے .

(۳) جب کسی لفظ کو اختصار کر کر لکھیں ، تو اس کے بعد بھی علامت وقفه کامل لگانی چاھئے .

مثال—الخ . جو اختصار ھے الی آخره کا ، ھف . جو اختصار ھے ھذا خلف کا . بی . اے . جو اختصار ھے بیچرل (کذا) آف آرٹ کا . ایم . اے . جو اختصار ھے ماسٹر آف آرٹ کا . سی . ایس . آئی . جو اختصار ھے کمپینین آف دی آرڈر آف دی اسٹار آف انڈیا کا .

علامت استفهام یا سوال :

یه علامت ایسے فقره کے اخیر میں لگائی جاتی ھے جس میں کوئی بات پوچھی گئی ھو .

مثال—تم اپنے کام سے کیوں غفلت کرتے ھو ؟

آپ کا مزاج کس طرح ھے ؟

کیا ھم نے تم سے نہیں کہا تھا ؟

علامت تعجب :

جبکه فقره میں کوئی ایسا کلمه جس سے دفعتاً جوش ، یا مسرت ، یا خوف ، یا تعجب وغیره پیدا ھوتا ھو ، تو اس کے اخیر میں یه علامت لگائی جاتی ھے .

مثال—او ازلی و ابدی خدا !

او خوش کرنے والے اور خوف دلانے والے خیال !

میں نے شیخ کلو سے پوچھا که تم کون ھو ، اس نے کہا که گیدڑ !!

علامت ترکیب :

جب دو لفظ مرکب کئے جاویں تو ان کے درمیان میں یه علامت لگا دیتے ھیں ، تاکه کوئی ان کو جدا جدا نه سمجھے .

مثال—کتب - خانه ، شراب - خانه ، فیل - خانه ، منشی - خانه .

خط یا لکیر :

کبھی تو اس خط سے یه مقصود ھوتا ھے که ایک لفظ سے دوسرے لفظ میں فرق ھوجاوے ، اور کچھه مطلب نہیں ؛ مگر در اصل اس کا استعمال ایسی جگه ھوتا ھے جہاں دفعتاً فقره ٹوٹ جاتا ھے ، یا دفعتاً خیال پھر جاتا ھے .

مثال—خدا نے کہا . کیا؟ اے زمین نگل جا اپنا پانی؛ اور اے آسمان تھم جا برسنے سے .

کبھی اس علامت کا بطور کنایہ ، کسی محذوف لفظ کے استعمال ھوتا ھے .

مثال—وہ تو— سے بھی بدتر ھے؛ یعنی وہ تو شیطان سے بھی بدتر ھے .

میں جاتا تھا—مجھہ سے ملا .

اس مقام پر کسی ایسے شخص سے کنایہ ھے ، کہ جسکو پڑھنے والا جانتا ھے ، یا لکھنے والے کو اس کا نام ظاھر کرنا مقصود نہیں ھے .

علامت جملہ معترضہ :

جب کسی فقرہ میں کوئی جملہ معترضہ آجاوے ، تو اس جملہ معترضہ کے شروع و اخیر میں یہ علامت لگانی چاھئے، جس سے معلوم ھو کہ وہ ایک علحدہ جملہ ھے جو مطلب کے بیچ میں آگیا ھے .

مثال ۔ اس بات کو بخوبی جان لو (اور تم‌کو اتنا ھی جاننا کافی ھے) کہ انسان کے لیے صرف نیکی ھی اصلی خوشی ھے .

علامت اقتباس یا نقل :

جبکہ تحریر میں کسی دوسرے کا قول آجاوے، یا کسی دوسرے مصنف کی بعینہ عبارت اپنی تحریر میں ملادی جاوے ، تو اس کے اول اور آخر میں یہ علامت لگادینی چاھئے .

مثال ۔ باغ کی تعریف اس ایے بہتر نہیں ھو سکتی » تو گوئی خوردہ مینا برخاکش ریختہ و عقد ثریا برتاکش آویختہ » .

جب تک آدمی خود اپنا کام نہ کرے ، بخوبی کام نہیں ھوتا، مشہور قول ھے کہ » آپ کام مہا کام » .

رسول خدا صلعم نے فرمایا ھے کہ عمل نیت پر منحصر ھے» .

حدیث کے یہ لفظ ھیں » انماالاعمال بالنیات » .

علامت توجہ :

جس لفظ یا عبارت کے نیچے لکیر کی جاتی ھے اس کا یہ مطلب ھے کہ اس پر زیادہ توجہ درکار ھے .

مثال ۔ ذوالفقار خاں کشتی پر جاتے تھے ، کتاب ھاتھ میں تھی ، نادانی سے گر پڑی، اور ڈوب گئی ۔

علامت نجم :

اس بات کی نشانی ہے کہ نقل کرنے میں بیچ میں سے غیر ضروری عبارت چھوڑ دی گئی ہے ۔

مثال ۔ «شبی تامل ایام گذشته میکردم، و برعمر تلف کرده تاسف میخوردم، و سنگ‌لاخه دل را به الماس آب دیده می سفتم * * * تا یکے از دوستان که در کجاوهٔ‌غم انیس من بود، و در حجره هم‌جلیس، به رسم قدیم از در درآمد»

علامت حاشیه :

شخصی نزد فقیهی آمد و پر سید، که آں کدام زن * مجوسی † بود، که دخترش‡ را گرگان خورده بودند || ؟ فقیہہ جواب داد، که بابا تو تمامتر غلط گفتی، من کدام غلط ترا صحیح کنم از پیش من برو .

راقم
سید احمد

* آن زن نبود بلکه مرد بود .
† مجوسی نبود بلکه حضرت یعقوب نبی بنی اسرائیل بودند .
‡ دختر نبود بلکه پسر بود .
|| گرگان نخورده بودند بلکه برادرانش غلط گفته بودند

سرسید کے تین غیر مطبوعہ خط

از

پروفیسر هارون خاں صاحب شیروانی ، حیدرآباد دکن

سرسید کے یه تین خط نواب مقصود جنگ حکیم مقصود علی خاں صاحب ، سابق ناظم طبابت ریاست حیدرآباد و طبیب خاص اعلیٰ حضرت حضور نظام ، سے حاصل کئے گئے هیں - تینوں محمد سعید خاں مرحوم کے نام هیں - محمد سعید خاں سے سرسید کی ملاقات اس زمانے کی تھی جب وہ بجنور میں صدر امین تھے ، اور جب انهیں کالج کی تعمیر کا خیال پیدا هوا اور اس کے لئے سنگ بسته عمارتیں بنانی شروع کیں تو اپنے دوست کو مرادآباد سے بلاکر ناظر عمارات مقرر کیا - آج قدیم کالج کی جو عالیشان اور دیرپا عمارتیں ، اسٹریچی هال ، سرسید کورٹ کا مشرقی اور شمالی حصه ، وکٹوریا گیٹ ، فیض گیٹ ، ظهور گیٹ ، ظهور وارڈ ، یونین کا قدیم حصه (جسے کسی زمانے میں سڈنس یونین کلب کہتے تھے) نظر آتی هیں - یه سب عمارتیں محمد سعید خاں کی نگرانی هی میں بنی تھیں - سرسید مدرسة العلوم کو علم کا گویا قلعه تصور کرتے تھے ، اور اسی مناسبت سے محمد سعید خاں کو « گڑھ کپتان » کے نام سے پکارتے تھے - گڑھ کپتان کی صاحبزادی حکیم مولوی منصور علی خاں مرحوم کو منسوب تھیں جو کالج کے اولین ناظم دینیات ، مولوی محمد اکبر مرحوم کے مددگار تھے ، اور جو بعد میں چل کر حیدرآباد کے مدرسهٔ طبیه کے صدر مدرس مقرر هوئے - نواب مقصود جنگ بہادر حکیم منصور علی خاں مرحوم کے فرزند اکبر هیں ؛ انکی عمر اب اسی سال سے متجاوز هے ، اور وہ مدت سے فریش هیں -

ان خطوں کی املا کی بعض خصوصیتوں کا اظہار ضروری ھے ۔ یاء مجہول کی جگہ اکثر منقوط یاء معروف کا استعمال کیا گیا ھے، اور بعض جگہ یاء معروف اور یاء مجہول بلا امتیاز تلفظ استعمال کی گئی ھیں ۔ نیز تینوں خطوں میں کسی جگہ دوچشمی « ھ » نظر نہیں آتی ۔ نون غنہ میں بھی نقطہ لگادیا گیا ھے، اور کسی جگہ اوقات قرأت یا جائزے کا پتہ نہیں ۔ چونکہ یہ اس زمانے کا سواد تحریر تھا اس لئے خطوں کی نقل کرنے میں زمانۂ حال کی املا کے مطابق تصحیح† کی کوشش نہیں کی گئی ۔

پہلا خط

۱۲ مئی ۱۸۶۲ع کو سرسید کا تبادلہ مرادآباد سے غازی پور ھوگیا ۔ غازی پور پہنچنے اور صدر الصدور کے عہدے کا جائزہ لینے کے چند روز بعد یہ خط لکھا گیا ھے ۔

خانصاحب شفیق دلی سلامت تمہارا خط پہونچا درحقیقت تم مجکو یاد کرتے ھوگے ... میں ضرور آتا اگر تم اوگی تو تمسی ملکر نہایت خوش ھونگا تمنی بہت اچھا کیا کہ جو نپتہ ہودی کے (کذا) روزکی (رڑکی) بہیجدی چھاپہ خانہ جاری ہوگیا ہی، مگر کیس نہین ہین اسی سبب سے بڑا ہرج ہوتا ہی جس قدر کیس طیار تہی اونسی کام نہین چلتا تم مولوی جعفر علی صاحب وکیل سی ملو اور دریافت کرو کہ اکر بگہی کی قیمت وصول ہوی ہو تو جلد میری پاس بہیجدین کیونکہ مجہی اندنون روپیہ کی بہت ضرورت ہی حامد و محمود و محمد احمد کیطرف سی سلام پونہچی مین یہان بہت خوش ہون خواجہ بخش اور کریم‌اللہ نجاران سے میرا سلام کہو اور پوچہو کہ اگر دو مہینہ کی لئی وہ یہان اوین تو مین اونکو بلالون کہ چھاپہ خانہ کے کیس وغیرہ طیار کرجاوین یہان کاریگر نہین ملتی والسلام سید احمد

یکم جون سنہ ۱۸۶۲ع غازیپور ۔

دوسرا خط

سرسید غازی پور صرف دو سال رھے ۔ انھوں نے ساینٹیفک سوسائٹی کی بنیاد غازی پور ہی میں ڈال دی تھی، لیکن جب ۱۸۶۴ع میں انکا علی‌گڑھ تبادلہ ہوا تو اپنے

† صرف یاء معروف (جو مجہول کے لئے آئی ہے) کے نیچے نقطے نہیں لگائے جاسکے ہیں ۔

ساتھ سوسائٹی کا دفتر بھی لیتے آئے ۔ اسی انجمن سے علی گڑھ تحریک کا وہ پودا نمودار ہوا جو بعد میں چل کر پہلے اسکول، پھر کالج اور آخرکار یونیورسٹی کی شکل میں جلوہ گر ہوا ۔ «اخبار ساینٹیفک سوسائٹی» جس کا انگریزی نام The Aligarh Institute Gazettee تھا، محمد سعید خاں کے موسومہ خط کے بموجب ۳۰ مارچ ۱۸۶۶ع کو نکلنا شروع ہوا ۔ حسن اتفاق سے راقم الحروف کے پاس ۱۸۶۶ اور ۱۸۶۷ کی جادیں مکمل حالت میں موجود ھیں ۔ ہر برچے کے سرورق پر نہایت جلی حروف میں اس کا موٹو چھپا ہے۔

"Liberty of the Press is a prominent duty of the govt.
and a natural right of the subjects".

«آزادی چھاپہ کی ہی ایک بڑا فرض گورنمنٹ کا اور
ایک اصلی اور جبلی حق رعیت کا»

ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ اخبار کے پہلے نمبر کا پہلا مضمون پارلیمنٹ پر ہے ۔

خانصاحب مشفق مہربان کرمفرمائے مخلصان مظہر عنایت محمد سعید خانصاحب سلامت

بعد اشتیاق ملاقات بہجت آیات واضح رائے شریف ہووے عنایت نامہ مع ایک پارسل پہلوہ کے وصول شادمانے لایا مین نہایت ممنون ہوا مین بخیریت ہوں اور برخورداران محمد حامد اور محمود بہے بخیروعافیت ہین اطمینان رکھنا آپکے خیروعافیت اور برخوردار محمد حسین خان اطال اللہ عمرہ کے نوشتخوانہ کا حال دریافت ہونی سے بہت مسرت ہوئی برخوردار مذکور کو بہت بہت دعا کہدیجئے اور ہمیشہ اپنی خیریت سے اطلاع دیتے رہو کہ باعث طمانیت ہے مکرر واضح ہو کہ سوسیتی سے ایک اخبار ہفتہوار مسمی اخبار سینٹیفک سوسیتی علے گڈہ جاری ہوتا ہے پہلا پرچہ اوسکا ۳۰ مارچ ۱۸۶۶ع کو جاری ہوگا چنانچہ آپکے پاس بہی پہلا پرچہ اوسکا بہیجا جاویگا قیمت اخبار کی ۱۵ روپیہ† ہوگی اوس پرچہ کو آپ لوگوں کو دکہلائے اور جو صاحب آمادہ خریداری ہون اونکو آمادہ کرکے اطلاع دینا ۔ باقی خیریت ہے والسلام خاکسار سیداحمد

از علے گڈہ ۲۲ مارچ ۱۸۶۶ع

---

† اصل متن میں روپیوں کی تعداد عربی رقم میں ہے ۔

تیسرا خط

سرسید انگلستان کے ارادے سے ١ اپریل ١٨٦٩ع کو بنارس سے چلے اور ١٠ اپریل کو بمبئی پہنچے - راستے مین جبل‌پور سے ناگ‌پور تک بیل‌گاڑی مین سفر کرنا پڑا اس لئے کہ ان مقامات کے درمیان ریل نہ تھی - لندن ٤ مئی ١٨٦٩ع کو پہنچے اور وھاں ٤ ستمبر ١٨٧٠ع تک قیام کیا - ٢ اکتوبر ١٨٧٠ع کو وارد بمبئی ہوئے - یہ تیسرا خط سرسید نے اپنے دوست کو علی‌گڑھ پہنچتے ہی لکھا ہے -

شفیق عنایت فرمائے حال بندہ سلامت بعد سلام مسنون واضح ہو کہ آخر اکتوبر مین بتقریب دربار جناب لیفٹیننٹ گورنر بہادر دو تین روز کے لئی مین مرادآباد آونگا اور تمسی انشاءاللہ تعالے ملاقات ہوگی - والسلام

خاکسار سیداحمد

١١ اکتوبر ١٨٧٠ع

نہج البلاغۃ

از

جناب خلیق احمد صاحب نظامی، علی گڑھ

« نہج البلاغۃ » حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہ کے خطبات، توقیعات اور کلمات کا مجموعہ ہے جو الشریف الرضی ابو الحسن محمد بن الطاہر ابی احمد الحسین بن موسیٰ (۳۵۹ - ۴۰۶ ھ مطابق ۹۶۹ - ۱۰۱۵ع) نے ترتیب دیا ہے. مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ کا یہ نسخہ دنیا کے قدیم ترین نسخوں میں ہے اور مرتب کی وفات کے ۱۳۲ سال بعد یعنی سنہ ۵۳۸ھ مطابق ۱۱۴۳ع میں نقل کیا گیا ہے.

حضرت علی کرم اللہ تعالی وجہ کو، جن کے فرمودات پر یہ کتاب مشتمل ہے، زبان نبوت سے « انا مدینۃ العلم و علی بابہا» کی سند ملی تھی. فہم قران اور استنباط مسائل میں جماعت صحابہ میں اُن کو امامت و اجتہاد کا درجہ حاصل تھا. یہی وجہ ہے کہ « نہج البلاغۃ » میں فصاحت و بلاغت، معانی و بیان، فلسفہ و کلام اور حقائق و معارف کا ایک سمندر موجیں مارتا ہوا نظر آتا ہے. گزشتہ ۹۰۰ سال میں ادبی اور مذہبی دونوں حیثیتوں سے اس کتاب کو علوم اسلامی میں ایک خاص مرتبہ حاصل رہا ہے. ابن یوسف شیرازی نے لکھا ہے:

« علماء امامیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین آنرا تالی قرآن میدانند و اخ القران می نا مند »

(فہرست کتابخانہ مدرسہ عالی سپہسالار جلد دوم ص ۱۱۳)

اس کتاب کے جامع شریف رضی اپنے عہد کے ممتاز علماء میں تھے. خلیفہ قادر باللہ اُن سے بڑی عقیدت رکھتا تھا. اُن کی تالیفات میں « نہج البلاغۃ» کے علاوہ مندرجۂ ذیل

کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

١ ـــ خصائص الائمه

٢ ـــ مجازات الآثار النبویه

٣ ـــ تخلیص البیان عن مجازات القرآن

٤ ـــ حقائق التأویل فی متشابه التنزیل

٥ ـــ سیرة والده الطاهر

٦ ـــ رسائل رضی

٧ ـــ مادرا بنیه و بین ابی اسحق الصابی

٨ ـــ کتاب الزیادات فی شعر ابی تمام

٩ ـــ مختار شعر ابی اسحق الصابی

١٠ ـــ منتخب شعر ابن الحجاج بنام «الحسن من شعر الحسین»

١١ ـــ اخبار قضات بغداد

١٢ ـــ تعلیق خلاف الفقهاء

١٣ ـــ حاشیه برایضاح ابوعلی فارسی

١٤ ـــ معانی القرآن

ان کے اشعار کا مجموعه چار جلدوں میں ابوالحکیم خبری نے ترتیب دیا تها .

«نهج البلاغة» کے متعلق بعض محققین کا خیال هے که اس کے سب خطبات کا حضرت علی کرم الله تعالی وجه کی طرف انتساب صحیح نہیں هے . ابن خلکان نے لکها هے :

قد اختلف الناس فی کتاب نهج البلاغة المجموع من کلام الامام علی بن ابی طالب رضی الله عنه هل هو جمعه أم جمع اخوه الرضی ـ و قد قیل : انه لیس من کلام علی ـ و انما الذی جمعه و نسبه الیه هوالذی وضعه ـ و الله اعلم

(وفیات الاعیان جلد ١ ص ٤٧٨)

لوگوں کو کتاب نهج البلاغه کے بارے میں جو مجموعه هے امام علی بن ابی طالب رضی الله عنه کے کلام کا، اختلاف هے که اسے مرتضیٰ نے جمع کیا هے یا ان کے بهائی رضی نے ـ

اور یه بهی کہا گیا هے که یه علی کا کلام نہیں ـ جس نے اسے جمع کیا اور ان کی طرف منسوب کیا هے، اسی نے یه بنایا هے ـ والله اعلم

ابن خلکان کے اس اعتراض کی اهمیت اُس وقت اور بڑھه جاتی هے جب یه حقیقت بھی پیش نظر رهے که نهج البلاغة کے نسخوں میں اصولی اختلافات بہت کثرت سے هیں . آقاے منزوی نے کتابخانه دانشگاه تهران کی فهرست (ج ۲ ص ۳۱۲ تا ۳۲۲) میں بعض اختلافات کی نشاندهی کی هے .

مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی نے ایک مقاله میں ابن خلکان اور دیگر علماء کے تعقبات کا نہایت عالمانه جواب دیا هے اور « نهج‌البلاغة » کے متعلق بہت سی غلط فهمیوں کا ازاله کر دیا هے . (یه مقاله « نهج البلاغة » کے اردو ترجمه شائع کرده شیخ غلام علی اینڈ سنز تاجران کتب لاهور ، میں شامل هے) .

« نهج البلاغة » کے قلمی نسخے یورپ اور مشرق وسطی کے کتب خانوں میں ملتے هیں . ان نسخوں میں دانشگاه تهران کے کتبخانے کا نسخه خاص طور پر قابل ذکر هے . اس کی کتابت تو سنه ۹۹۴ھ میں هوئی تھی ایکن کاتب کے سامنے مقابله اور تصحیح کے لئے جو نسخے تھے اُن میں ایک نسخه ۴۰۰ ھ (یعنی شریف رضی کے وصال کے ٦ سال بعد کا) دوسرا ۵۵۸ھ کا اور تیسرا نسخه ابن ابی الحدید کا شامل تھا .

(ملاحظه هو فهرست کتابخانه دانشگاه ج ۲ ص ۳۲۲ . ۳۲۳)

اس کے بعض نسخ کے متعلق برکلمان نے بھی معلومات فراهم کی هے (ملاحظه هو (G. I. p. 405; S. 1, 132, 705) . ان نسخوں کے مقابله میں مسلم یونیورسٹی کا نسخه سب سے زیاده قدیم هے .

تقریباً هر دور میں مشاهیر علماء نے «نهج‌البلاغة» کی شرحیں تیار کی هیں . ابن یوسف شیرازی نے ٦٦ شرحوں کا ذکر کیا هے . ان شرحوں میں ابن ابی الحدید (۵۸٦ - ٦۵۵ھ مطابق ۱۱۹۰ - ۱۲۵۷ع) کی شرح کو خاص اهمیت حاصل هے (ملاحظه هو- پرنسٹن یونیورسٹی کی فهرست مخطوطات ·

Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, No 239

نیز British Muslim Catalogue Supp. No. 527) . هندوستان میں یه کتاب تیرویں صدی هی میں مقبول هو گئی تھی- خواجه معین‌الدین چشتی اجمیری رح کے خلیفه شیخ حمیدالدین ناگوری رح خاص طور پر اس کے مداح تھے (ملاحظه هو سرور الصدور، قلمی نسخه) .

« نهج‌البلاغة » کے متعدد ایڈیشن مصر ، تبریز ، بیروت ، تهران وغیره سے شائع هوچکے هیں. مصر کے مشهور عالم مفتی محمد عبده نے اس کی شرح عربی زبان میں لکھی هے .

تہران ایڈیشن میں فارسی ترجمه کا اضافه علامه علی نقی فیض‌الاسلام مجتهدالعصر ایران نے کیا ھے. اردو میں بھی اس کے کئی ترجمے شائع ھو چکے ھیں. یه ترجمے سید ظفر مهدی صاحب، سید محمد صادق صاحب، حکیم ذاکر حسین صاحب وغیرہ نے کئے ھیں. ان سب ترجموں اور حاشیوں کو سامنے رکھکر شیخ غلام‌علی اینڈ سنز نے ایک ترجمه حال ھی میں لاھور سے شائع کیا ھے۔

مسلم یونیورسٹی کا یه نسخه دو جلدوں پر مشتمل ھے۔ پہلی جلد میں صرف خطبات ھیں، دوسری میں خطبات کے علاوہ توقیعات وغیرہ بھی شامل ھیں۔ دوسری جلد کے خاتمه پر کاتب نے لکھا ھے:

> وفرغ من تحریره الفقیر الی رحمة الله تعالی العبد المذنب علی
> بن ابی القاسم بن علی الحاج فی المنتصف من شعبان عظم الله برکته
> من شهور سنه ثمان و ثلثین و خمس مائة من السنة محترمه التی
> حج فیه الکاتب . . .

علی بن ابی القاسم نے اس نسخه کا مقابله ایک فاضل، افضل الدین الحسن کے نسخے سے کیا تھا۔ نسخه میں افضل الدین الحسن کے لئے «طول‌الله عمره» لکھا ھے جس سے معلوم ھوتا ھے که کتابت کے وقت وہ زندہ تھے۔

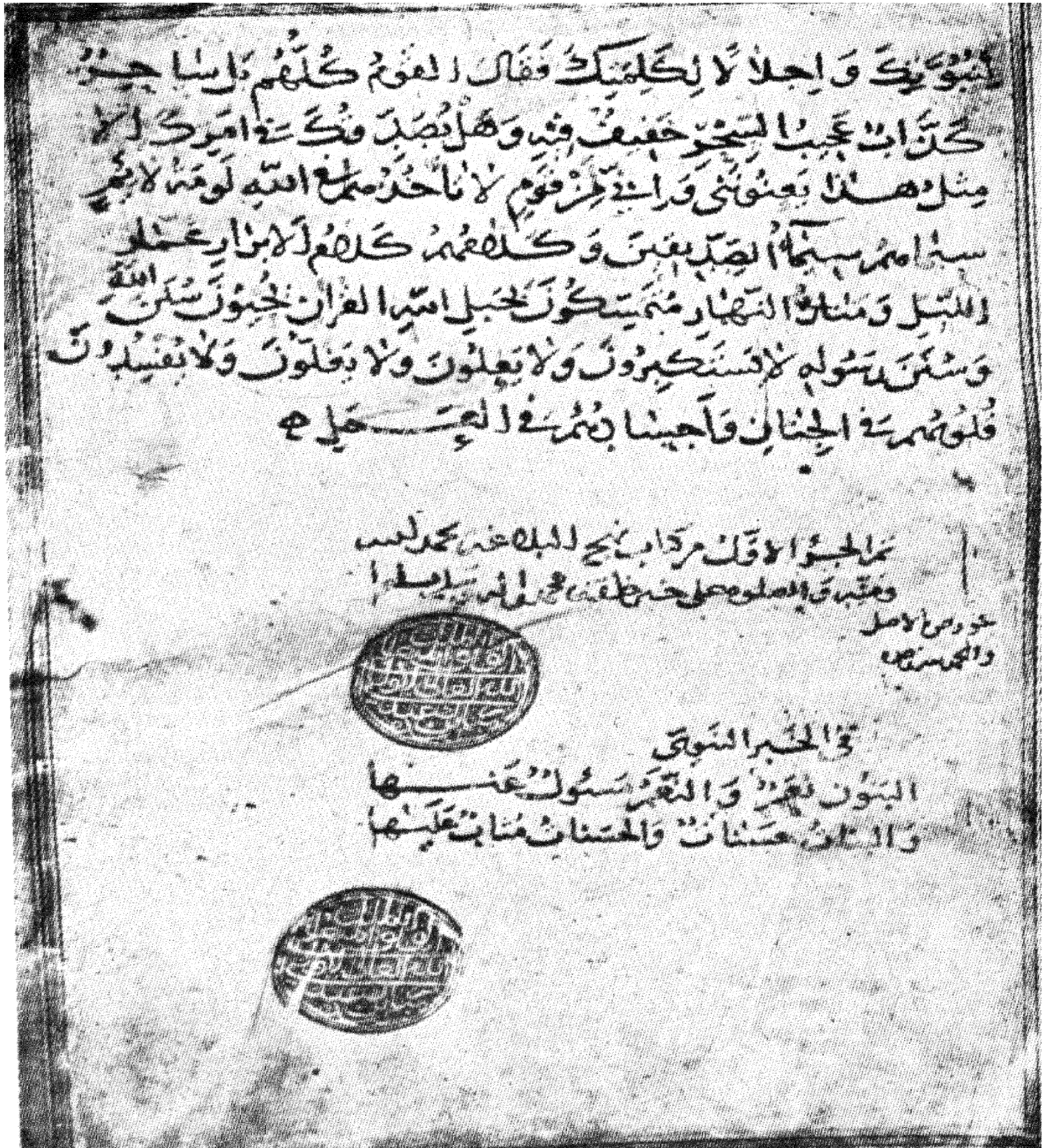
مسلم یونیورسٹی کے اس نسخے پر متعدد علماء کی مہریں اور دستخط ثبت ھیں۔ سب سے پہلا اندراج سنه ١٠٢٤ھ کا ھے اور سب سے آخری ١٣٤٤ھ کا۔ یه آخری اندراج مولانا عبدالعزیز المیمنی کا ھے۔
لکھتے ھیں —

> طالع هذه النسخة العادیة معترفا بقیمتها عبدالعزیز المیمنی الراجکوتی السلفی
> المقری بالجامعة الاسلامیه فی علیگدھ فی جمادی الاولی سنه ١٣٤٤؛

اندراجات سے معلوم ھوتا ھے که یه نسخه کچھ عرصه بحرین میں بھی رھا ھے۔



نہج البلاغۃ مکتوبہ ۵۳۸ ہجری مجلد اول، پہلا صفحہ



لنبوتك و اجلالا لكلمتك فقال القوم كلهم بل ساحر
كذاب عجيب السحر خفيف فيه وهل يصدقك في امرك الا
مثل هذا يعنونني واني لمن قوم لا تاخذهم في الله لومة لائم
سيماهم سيما الصديقين وكلامهم كلام الابرار عمار
الليل ومنار النهار متمسكون بحبل القرآن يحيون سنن الله
وسنن رسوله لا يستكبرون ولا يعلون ولا يغلون ولا يفسدون
قلوبهم في الجنان واجسادهم في العمل

تم الجزء الاول من كتاب نهج البلاغة بحمد الله
[illegible]

تم الخبر النبوي
البنون نعمة والنعم مسئول عنها
والبنات حسنات والحسنات مثاب عليها

نہج البلاغۃ مجلد اول، آخری صفحہ



نہج البلاغة مجلد دوم، پہلا صفحہ



نہج البلاغۃ مجلد دوم، آخری صفحہ

فکرِ اقبال

(تبصرہ)

از

جناب اسلوب احمد صاحب انصاری ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

« فکر اقبال» اقبالیات میں ایک اہم اضافہ ھے . « روح اقبال» (ڈاکٹر یوسف حسین خاں) اور « اقبال—ایک نئی تشکیل» (عزیز احمد) کے بعد، یہ کتاب اقبال کے کلام کے معنوی پہلوؤں کو سمجھنے کی ایک بہت سنجیدہ اور وقیع کوشش ھے . ان کے علاوہ اقبال پر ابتک جو کچھ لکھا گیا ھے ، وہ نہ انکی حیات کے تمام گوشوں کو دیانت داری کے ساتھ نمایاں کرتا ھے ، اور نہ ان کے مخصوص موضوعات اور تکرار کے ساتھ مستعمل اصطلاحات کی عملی توجیہ پیش کرتا ھے . « فکرِ اقبال» بیس ابواب پر مشتمل ھے ، جن میں اقبال کی ابتدائی شاعری، اسلام کے متعلق ان کے نقطۂ نظر، ان کی انقلاب پسندی، اشتراکیت، جمہوریت، عقل و عشق ، تصوف اور فنونِ لطیفہ پر ان کے خیالات کا تجزیہ ھے ، اور ان کی تین کتابوں—«اسرارِ خودی» «رموز بیخودی» اور «گلشنِ رازِ جدید» پر الگ الگ مقالات ھیں . ان بیس ابواب کے بعد اقبال کے سات انگریزی خطبات کا خلاصہ دیا گیا ھے، جن کا مطالعہ اقبال کے کلام کی فکری بنیادوں کو سمجھنے کے لئے ضروری ھے . اقبال کے کلام میں جو تصورات، شعریت کا جامہ پہن کر اور احساس اورجذبہ کی زبان میں ظاھر ھوئے ھیں، وہ ان خطبات میں فلسفیانہ سازوسامان سے آراستہ اور مزین ھوکر سامنے آئے ھیں . ان دونوں کو پہلو بہ پہلو رکھنے سے اقبال کے ذھن اور شخصیت کی ھمہ گیری کا اندازہ لگایا جا سکتا ھے . اس سے یہ بھی پتہ چلتا ھے، کہ اقبال کس قسم کے شاعر ھیں .

خلیفه عبدالحکیم نے کتاب کے ابتدائی باب میں اردو شاعری کی روایت کے متعلق جو کچھ اظہار خیال کیا ہے، وہ تشفی‌بخش نہیں ہے. رومی، عراقی اور حالی جیسے شاعروں کی اہمیت اور ان کا مقام مسلم ہے، لیکن حافظ، عرفی اور میر کی بھی اہمیت کچھ کم نہیں. دراصل یہاں ایک بنیادی فرق کو واضح کرنے کی ضرورت ہے. ایک طرف وہ شاعر ہیں، جو اپنے انفرادی احساسات، تاثرات اور تجربات سے اپنی شاعری کے لئے مواد فراہم کرتے ہیں. محاکات اور منظر نگاری پر زور دیتے ہیں، اور مشہور یا محترم کرداروں کے ذریعہ اپنے وجدان کو محسوس اور مادی طور پر پیش کرتے ہیں. دوسری طرف وہ شاعر ہیں، جو کسی خاص فلسفۂ کائنات یا متکلمانہ نظام کو قبول کر کے زندگی کے متعلق ایک مرکزی نقطۂ نظر، شاعرانہ رنگ و آہنگ کے ساتھ پیش کرتے ہیں - دوسری قسم کے شاعر، لازمی طور پر، پہلی قسم کے شاعروں پر فوقیت نہیں رکھتے، جیسا کہ خلیفه عبدالحکیم کی تحریر سے مترشح ہوتا ہے. دونوں صورتوں میں ہمیں یہ دیکھنا ہوگا، کہ جو اقدارِ زندگی، شاعر نے ہمیں دی ہیں، وہ زندگی کو کس حد تک آگے بڑھاتی ہیں، اور عام انسانوں کے اندیشوں اور آرزؤں، ان کے اخلاقی معیاروں اور ان کے روحانی اور جمالیاتی احساسات اور محرکات کو کس حد تک پورا کرتی ہیں. اور ان سے ہم کس حد تک اپنے آپکو ہم آہنگ کرسکتے ہیں.

اسلام کے متعلق اقبال کے خیالات کی وضاحت کے سلسلہ میں متعدد جگه فاضل مصنف نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے، ان کے علاوہ اور ان کے باوجود یہ دیکھنا بھی لازم آتا ہے که جدید تہذیب نے انسان کی متنوع زندگی کے لئے جو مسائل ایک طویل سلسلۂ ارتقاء کے بعد پیدا کردئے ہیں، ان سے اسلام کس طور پر عہدہ برآ ہوتا ہے. اسلامی ضابطۂ قانون میں اجتہاد کی بڑی اہمیت ہے اور اقبال نے چھٹے خطبہ میں اسلام میں اصولِ حرکت کے تحت اسپر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے. اور فقه کے چار مآخذ، یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کی طرف توجه دلائی ہے. لیکن اجتہاد کی کوئی قابل ذکر کوشش، جو تمام مسائل پر محیط ہو اور عقلی اور سائنٹیفک بنیاد بھی رکھتی ہو، زمانۂ حال میں کہیں نظر نہیں آتی.

اس سے متصل مسئله فنونِ لطیفه کا ہے. اس میں جابجا رخنے اور رفو کی کارفرمائی ملتی ہے. خلیفه عبدالحکیم نے ارسطو کے، فطرت کی نقالی کے نظریے کو صحیح طور پر پیش نہیں کیا ہے. اقبال کے اس خیال سے اتفاق کرنا سب کے لئے

آسان نہیں ہے کہ اداکاری سے اثبات خودی کی سعی ضعیف ہو جاتی ہے، کیونکہ ڈرامہ اور اداکاری کا پورا فن، فریب (Illusion) پر مبنی ہے، اور ادب کی افسانوی کائنات حقیقی کائنات کے متوازی اور اس سے الگ وجود رکھتی ہے۔ ایک کو دوسرے سے کلی طور پر ہم آہنگ کرنے کی کوشش مشکور نہ ہو تو تعجب کی بات نہیں۔ اداکار اس فریب کو برضا و رغبت قبول کرتا اور ڈرامے کی معنوی حقیقت کو قلیل عرصے کے لئے مجسم کر دیتا ہے۔ فن ڈرامہ کے متعلق یہ مفروضات عام طور پر تسلیم کر لئے گئے ہیں۔ چنانچہ یہ لازم نہیں آتا کہ اقبال کے فلسفۂ خودی سے مطابقت نہ رکھنے کے سبب سے ان کو ناقابل التفات مان لیا جائے۔ البتہ ایک اہم بات جس کی طرف اقبال نے بار بار توجہ دلائی ہے اور جس کی تعبیر و توضیح خلیفہ عبدالحکیم نے بڑی خوبی سے کی ہے، وہ فنی کارناموں میں خون جگر کی نمود ہے، جو تخلیق کا اصلی سر چشمہ ہے اور جس کے بغیر ادب اور آرٹ کا تصور بے روح معلوم ہونے لگتا ہے۔

خلیفہ عبدالحکیم نے اس کتاب میں کئی دلچسپ امور کی طرف توجہ دلائی ہے۔ ان میں پہلا مسئلہ مغرب پر اقبال کی تنقید ہے۔ اقبال نے مغرب کے مشینی نظام زندگی کی مذمت کی ہے۔ مغرب میں روحانیت کے فقدان پر تردد و تاسف کا اظہار کیا ہے اور مشرق کی روحانیت کو مغرب کی مادہ پرستی پر ترجیح دی ہے۔ مغرب میں سماجی اداکاروں کا جو ارتقاء ہوا ہے، وہ انسان کے صدیوں کے تجربہ، سائنس اور مذہب کے معرکے، تشکک کے میلان اور کوشش اور غلطی کے قانون کو برتنے کے نتیجہ کے طور پر ہوا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ زندگی کے بعض مظاہر اور شیؤن، خصوصاً گھریلو زندگی اور انفرادی تعلقات میں وہ سکون آمیز فضا نہیں ہے، جس کی فطرت انسانی متقاضی ہوتی ہے۔ لیکن مادی زندگی کے دوسرے ایجابی اور صالح پہلوؤں کو قبول نہ کرنا قرین انصاف نہیں۔ انسانی معیشت اور معاشرت کے کتنے گوشے ایسے ہیں جن میں مغرب کی مادہ پرستانہ زندگی کے کارنامے انسان اور انسانی معاشرے کے لئے نعمت اور بشارت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ زندگی کے عام لین دین میں دیانت داری، علوم کی اشاعت اور ترویج میں خلوص اور لگن، فلاح عامہ کے ادارے اور ریاست، انسانی زندگی میں سے مہلک بیماریوں کا خاتمہ، مظاہر فطرت سے دلچسپی، تجربی انداز فکر، سائنس کی ترقی کے ذریعہ انفس و آفاق کی فتح، یہ سب ابھی مشرق میں صرف ایک آئیڈیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن مغرب کی گرفت میں آتے جارہے ہیں۔ اقبال نے مغرب کے ان

تمام کارناموں کا ذکر محض دلجوئی کی خاطر کیا ھے۔ انھوں نے افلاطون کے ساتھ بھی انصاف نہیں کیا ھے۔ افلاطون اور اقبال میں ایک بنیادی فرق ھے، افلاطون اعیان ثابتہ پر یقین کی بدولت، کائنات کی روح اور اساس کو سکونی مانتا ھے۔ اقبال، حرکت اور تغیر کے قائل ھیں۔ ان کے نزدیک کائنات میں جمود نہیں، بلکہ تخلیقی عمل مسلسل ھے۔ لیکن جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم نے وضاحت کی ھے، نقطۂ نظر کے اس بنیادی، مابعد الطبیعاتی فرق سے قطع نظر، «جمہوریہ» کے مصنف کو، جس نے یونانی سماج کے سامنے عدل کا ایک انقلابی تصور پیش کیا، اور معاشرتی اداروں کے ارتقاء کے لئے اساسی تصورات فراھم کئے یکسر ناقابل اعتبار قرار دینا، واقعی اس کے ساتھ صریح ناانصافی ھے۔

خلیفہ عبدالحکیم نے امر اور خلق کی دو بنیادی اصطلاحات میں امتیاز کو بڑی خوبی کے ساتھ واضح کیا ھے اور تقدیر کے مفہوم کو اقبال کے فلسفۂ ارتقا کے ساتھ منسلک کیا ھے۔ تقدیر، یعنی جبر اور اختیار کا مسئلہ بہت پیچیدہ ھے، اور فلسفہ اور دینیات کا خاص موضوع رھا ھے۔ مسئلۂ ارتقاء پر مسلمان صوفیوں اور شاعروں نے ڈارون سے بہت پہلے غور و خوض کیا تھا۔ اقبال کے خیالات اس سلسلہ میں براہ راست رومی سے ماخوذ ھیں۔ اس سلسلہ میں ایک دلچسپ اور قابل ذکر بات یہ ھے، کہ اقبال کے نزدیک تقدیر، کوئی نوشتۂ قدرت نہیں ھے، جس کا تغیر پذیر ھونا ممکن نہ ھو۔ بلکہ تقدیر در اصل عبارت ھے ممکنات زندگی کے وجود میں آنے سے۔ چونکہ یہ سلسلہ برابر جاری رھتا ھے، اس لئے اقبال نہ اعیان ثابتہ میں یقین رکھتے ھیں، نہ تکمیل شدہ آخری کائنات میں، نہ روح کے آخری سفر میں، نہ جنت اور دوزخ کے روایتی تصور میں اور نہ نطشے کے مثل تخلیق کی تکرار میں۔ چونکہ روح انسان اور روح کائنات، دونوں تغیر پذیر، مائل بہ ارتقاء اور مائل بہ تکمیل ھیں، اس لئے تقدیر کا مروجہ مفہوم، جو بےعملی اور جمود کا سبب بنا رھا ھے، اقبال کے نزدیک کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے یہ وضاحت کی ھے، کہ مسلمان صوفیہ کے نظریہ اور مغربی نظریۂ ارتقاء میں یہ فرق ھے، کہ اول الذکر بالآخر روح کی بقا اور اس کی مسلسل تہذیب و ترقی پر منتج ھوتا ھے، اور ڈارون کا نظریہ، جو اعداد و شمار اور ٹھوس واقعاتی بنیاد رکھتا ھے، اپنے اندر ایک طرح کی میکانکیت لئے ھوئے ھے۔ اسی طرح اقبال کا نظریۂ ارتقاے کائنات ھمارے ذھن کو دو اور فلسفیوں کی طرف لے جاتا ھے، یعنی (Leibnitz) اور برگسان۔ اول الذکر اقبال کی طرح کائنات کو ذی روح ذرات (Monads) سے مرکب سمجھتا ھے (اس خیال کی تصدیق

غالب کے ایک شعر اور رومی کے متعدد اشعار سے ہوتی ہے) . موخرالذکر اقبال کی طرح دوران محض (Fure duration) کا قائل ہے ۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ضرور ہے ، کہ اقبال کائنات میں تخلیقی لہر کو بے مقصد اور بے نتیجہ نہیں سمجھتا . اقبال کے نزدیک یہ مقصد پہلے سے متعین تو نہیں ، لیکن خیر کی جانب میلان ضرور رکھتا ہے . برگساں کے یہاں یہ بات نہیں ہے . دونوں کے یہاں جو عناصر مشترک ہیں ، وہ عقل پر وجدان کی ترجیح ، جمود کی بجائے حرکت پر زور ، اور زندگی کی حقیقت کو مسلسل ارتقائی قوت پر منحصر سمجھنا ہیں .

ایک دلچسپ ، لیکن مختصر باب ابلیس پر ہے . اس میں خلیفہ عبدالحکیم نے بڑی خوبی کے ساتھ ، ہبوطِ آدم کے سلسلہ میں عیسائی اور اسلامی روایتوں اور ان کے منشاء کی طرف اشارہ کیا ہے . دونوں روایتوں میں انسان کی سرکشی اور عتاب الٰہی مشترک عناصر ہیں . لیکن عیسائی روایت کے مطابق آدم اور حوا کے اولین جرمِ ثمر چشی کی پاداش میں ان کی اولاد (نسل انسانی) گناہ سے ملوث ہوگئی ، جس کی تطہیر کے لئے حضرت عیسیٰ کا مصلوب ہونا لازم آیا . دوسری طرف دنیائے آب و گل کی سربراہی ایک طرح کا تنزل ہے . اسلامی نقطۂ نظر کے مطابق آدم اور حوا کی غلطی کی پاداش کے طور پر تمام نسل انسانی مجرم نہیں ہوگئی ہے ، ہر انسان اپنے ہی اعمال کے لئے جواب دہ ہے . کسی انسان کی بڑی سے بڑی قربانی بھی تمام انسانوں کے گناہوں کو دھونے کے لئے نہ ضروری ہے ، اور نہ کافی ، اور انسان کا خلیفۃ الارض ہونا ، اُس کے تنزل کا نہیں بلکہ اس کے احساسِ ذمہ داری کا اظہار و اعلان کرتا ہے . ابلیس کے سلسلہ میں کئی باتیں قابل غور ہیں . اول تو یہ کہ اس کا وجود تمثیلی ہے ، اور ابلیس مرادف ہے شر کی قوت کا ، جو انسان کی سرشت میں ایک لازمی عنصر یا امکان اور میلان کی حیثیت سے موجود ہے ، چنانچہ جناب نبی کریم کا ارشاد اسی حقیقت کو اظہار کرتا ہے کہ شیطان ہر انسان کے لہو میں گردش کرتا رہتا ہے . دوسرے یہ کہ خیر کے مدمقابل قوت کی حیثیت سے شر ارتقاء حیات کے لئے ضروری بھی ہے ، تیسرے یہ کہ ابلیس پیکارِ حیات کا نمائندہ اور درد و داغ و جستجوے آرزو کا اشاریہ ہے . اسی سلسلے میں خلیفہ عبدالحکیم نے گوئٹے کے شہرۂ آفاق ڈرامے «فاؤسٹ» کا بھی ذکر کیا ہے ، اور اقبال ، گوئٹے کی بصیرت کے لئے جو جذبۂ تحسین رکھتے تھے ، اس کا بھی ذکر کیا ہے .

اس کتاب میں سب سے زیادہ بصیرت افروز ابواب ، عقل اور عشق اور خودی اور بے خودی

کے سلسلہ میں اقبال کے خیالات کی تعبیر پر مشتمل ھیں - عقل و عشق کے مسئلہ کی وضاحت خلیفہ عبدالحکیم نے اقبال کے ابتدائی کلام سے لیکر آخری کلام تک کو سامنے رکھتے ہوئے کی ھے - اس بحث کے دوران میں انہوں نے یہ بھی کہا ھے، کہ اقبال میکانکی، تجریدی اور جزوی عقل کے خلاف ھیں، اور اس کا حریف اس وجدان یا عشق یا آرزو کو سمجھتے ھیں، جو حقیقت اشیاء کا براہِ راست ادراک کرسکتی ھے۔ لیکن کلی عقل جسے غزالی نے عقل نبوی، رومی نے عقل ایمانی اور انگریزی شاعر ورڈزورتھ نے عقل برتر (Higher Reason) کہا ھے، اور عشق کے درمیان دراصل کوئی حدِ فاصل نہیں ھے. خبر اور نظر کی اصطلاحات دو انتہائی نقطوں کو فرض کرتی ھیں . اور یہ دراصل جزوی عقل اور وجدان کا اختلاف ھے . خلیفہ عبدالحکیم نے بحث کا خاتمہ ایک دلچسپ موازنہ سے کیا ھے - ان کا خیال ھے، کہ جنسی نفسیات کا امام فرائڈ بھی اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے آغاز کرکے پوری کائنات میں دو قوتوں کی کارفرمائی کا قائل ھے، جنہیں وہ جبلت عشق (Eros) اور جبلت موت کا نام دیتا ھے، کیونکہ تجریدی عقل کی مکمل پیروی ھمیں موت سے قریب کردیتی ھے اور عشق قوتِ ارتقاء اور قوت حیات ھے . اسی طرح انگریز فلسفی برٹرینڈ رسل مذھبی نقطۂ نظر نہ رکھتے ہوئے بھی عقل اور عشق کی دوئی اور تضاد کو مانتا ھے .

خودی اور بے خودی، اقبال کے فلسفہ اور شاعری کے محبوب موضوعات ھیں - اقبال نے خودی کا لفظ مروجہ مفہوم سے مختلف معنوں میں استعمال کیا ھے، اور اس پر اس قدر زور انہوں نے اس لئے دیا ھے، کہ وہ مشرق کی پسماندہ قوموں، خصوصاً مسلمانوں میں شرارِ زیست کو ازسرنو زندہ کرنا چاھتے تھے . یہاں صرف ایک بات کی وضاحت مقصود ھے . جو اس سلسلہ سے براہِ راست متعلق ھے . اور وہ وحدت الوجود کا مسئلہ ھے . اقبال کے نزدیک انسان کی معراج یہ نہیں ھے کہ وہ اپنی تربیت یافتہ خودی کو خدا کے وجود کے اندر ضم کردے کیونکہ سلسلۂ ارتقاء کی کوئی حد نہیں ھے . خدا کی ذات اور صفات، انسان کے لئے ایک نمونہ ضرور ھیں، لیکن ماسوا کے وجود کی یا یہ کہئے، کہ تکوین کائنات کی یہ غایت ھرگز نہیں تھی، کہ وہ خدا کے وجود کے لئے ایک آئینہ فراھم کردے، کیونکہ خدا کسی ضرورت کا پابند نہیں ھے . بلکہ کائنات کا وجود، خود سلسلۂ ارتقاء کا ایک لازمی نتیجہ اور اُس کی صرف ایک منزل ھے . اقبال اس کائنات کو نہ افلاطون کی طرح ایک خود مکتفی عالم بالا کا عکس سمجھتے ھیں، اور نہ

ھندو فلسفیوں کی طرح اسے ایک فریب جانتے ھیں. ان کے یہاں نئی نئی دنیاؤں کی تخلیق اور وجود پر جو زور ملتا ھے، وہ اس بات کو ثابت کرتا ھے، کہ وہ دوسری دنیا کے روایتی تصور سے مطمن نہیں ھیں . خدا کا تصور اقبال کے یہاں ایک حرکی تصور ھے - اور انسان کی خودی، خدا کے انا میں تحلیل ھوکر اپنی انفرادیت کھو نہیں دیتی، بلکہ اپنے آزاد ارتقاء کو قائم رکھتی ھے . انسان کے سفر کا نقطۂ آغاز، احساسِ ممکناتِ ذات اور اس کی منزل اثبات و استحکام، خودی ھے . کائناتِ فطرت کو ھم خدا کی ذات سے الگ تو نہیں کر سکتے، لیکن وہ در اصل روابط کا ایک سلسلہ ھے' اور خودی کے اس استحکام میں شعور کے ساتھ ساتھ مادہ کی تسخیر بھی ضروری ھے. یہی وجہ ھے، کہ جہاں تصوف کے مختلف نظام، ایک حد تک کائنات سے منھ موڑنے اور استغراق اور جذبِ الہی کو آخری چیز سمجھتے ھیں، وھاں اقبال عینی نقطۂ نظر رکھنے کے باوجود مادی زندگی سے ربط رکھنے، کائنات کو ارتقاء پذیر سمجھنے اور نفسِ انسانی کے مستتر امکانات اور قوتوں کو باھر لانے' تنظیم دینے اور انھیں حسن و خیر و عدل کے لئے استعمال کرنے پر زور دیتے ھیں - یہی عنصر انھیں نطشے سے ممیز کرتا ھے ، جو صرف طاقت کے مظہر کا پرستار ھے - اور نہ خودی کے اصول کی بے خودی کے قانون سے تحدید کرتا ھے، اور نہ ادعاے انا کو اخلاقی ذمہ داری کے تابع کرتا ھے .

اس کتاب میں ایک کمی تو یہ محسوس ھوتی ھے' کہ اقبال نے جمہوریت اور اشتراکیت کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ھے، ان کی تنقیح کے سلسلہ میں ان تصورات اور تحریکات کے پس منظر کو غیر جانبدار ھوکر تفصیل کے ساتھ نمایاں نہیں کیا ھے' اور نہ اقبال کے فلسفۂ اجتماعی کے مآخذ اور بنیادوں کو شرح و بسط کے ساتھ سامنے لایا گیا ھے . ان دونوں کے بارے میں مصنف نے اپنے آپ کو تسلیم شدہ مفروضات تک ھی محدود رکھا ھے. بعض جگہ کچھ لطیفے اور حکایتیں بھی بیان کی ھیں، جو ایسی عالمانہ کتاب میں بے جوڑ معلوم ھوتی ھیں. دوسرے یہ کہ شعروشاعری کے مسلمات اور فنونِ لطیفہ کے سلسلہ میں خاص طور پر مغربی فنون کی تاریخ سے ناواقفیت کا ثبوت جگہ جگہ ملتا ھے . کتاب کی زبان بھی اکثر جگہ نامانوس اور اکھڑی اکھڑی ترکیبوں اور جملوں سے گراں بار ھے . اس کے باوجود اقبال کے کلام کی فکری بنیادوں کو سمجھنے میں بلا شبہ یہ کتاب بڑی معاون ھو سکتی ھے. اور اسے پڑھ کر یہ اندازہ ھوتا ھے' کہ مصنف کو مشرقی اور مغربی نظام ھاے فلسفہ اور اسلامی

تعلیمات سے کتنی گہری دلچسپی ہے اور ان میں کتنی رسائی حاصل ہے۔ اقبال کے انگریزی خطبات کا ترجمہ اور خلاصہ خود ایک اہم کام ہے۔ اسے کتاب کے متن کے ساتھ منسلک کر کے مصنف نے اپنی تصنیف کی اہمیت اور وقعت میں گران قدر اضافہ کیا ہے۔

اصل کلام کی تعبیر و تفسیر کے بعد خلیفہ عبدالحکیم نے ان اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے جو اقبال پر سطحی اور محدود واقفیت رکھنے والوں یا بداندیش واقف کاروں نے کئے ہیں ۔ اس قسم کے اعتراضات کہ اقبال ایک عینی نقطۂ نظر رکھنے کی وجہ سے حقیقت پر پوری گرفت نہیں رکھتے، یا وہ مسلمانوں کے شاعر ہیں، یا ایک مخصوص فلسفۂ زندگی رکھنے کی وجہ سے ان کے کلام میں آفاقی اپیل کی کمی ہے، یا وہ مظہر قوت کے پرستار ہیں، یا ان کی اشارتی اصطلاحات جیسے عقاب اور شاہین میں آمریت کی بو آتی ہے، یا وہ پہلے وطن پرست اور اس لئے وسیع المشرب تھے اور بعد میں ملت پرست اور اس لئے تنگ نظر ہوگئے، یا یہ کہ ان کے یہاں افسانوی کردار نہیں ملتے بلکہ مجرد فلسفہ ملتا ہے، یا یہ کہ وہ جس حد تک اشراکیت کے حامی ہیں اس حد تک ترقی پسند اور جس حد تک اس کے مخالف ہیں اس حد تک رجعت پسند ہیں، غلط نقطۂ آغاز کو برتنے سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ تمام اعتراضات یا تو اس لئے اُبھرتے ہیں کہ ہم اقبال کے کلام کو خانوں میں تقسیم کرکے اس پر حکم لگانا چاہتے ہیں، یا اس لئے کہ اپنے مخصوص فلسفۂ زندگی کو آخری اور قطعی سمجھکر اور اقبال کو اس سے منحرف پاکر اقبال کے خلاف فیصلہ کرنا چاہتے ہیں، یا اس لئے کہ اقبال کے ذہنی اور روحانی ارتقاء کی تمام منزلوں اوز مدارج کو سامنے نہیں رکھتے ۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال کے کلام میں سے مستقبل ایسے حصوں کو خارج کر دیگا جن کے لئے شعری مواد ھنگامی واقعات سے ملا ہے، یا جن میں بعض اصول اور خیالات کو محض نظم کر دیا گیا ہے ۔ لیکن رد و قبول کے اس عمل سے دنیا کے تقریباً ہر شاعر کو گزرنا پڑتا ہے ۔ اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اقبال کے کلام کا کافی حصہ اپنے فنی اور فکری مواد کی خوبی اور ہمہ گیری کی وجہ سے نقطۂ نظر اور عقاید کی تبدیلی کے باوصف، عرصۂ دراز تک ادب العالیہ میں شمار کیا جائیگا۔ «فکر اقبال» اقبال کے کلام پر حرف آخر نہیں ہے، کیونکہ وقت گذرنے پر ہم اسے نئے زاویوں سے پرکھنا چاہیں گے۔ لیکن یہ بات بلا شبہ کہی جا سکتی ہے، کہ شاعر مشرق کو سمجھنے کی جتنی کوششیں اب تک کی گئی ہیں ان میں یہ کوشش بڑی اہم، منصفانہ اور ہمہ گیر ہے۔

Muslim University Publications

Title	Author	Price
BROWNING'S POETICS	*by O. P. Govil M.A., Ph.D.*	Rs. 3-00
PESSIMISM IN SWINBURNE'S EARLY POETRY	*by G. Singh M.A., Ph.D.*	Rs. 3-00
EARLY VICTORIAN POETRY OF SOCIAL FERMENT	*by A. Bose D. Phil (Oxon)*	Rs. 5-00
DONNE'S IMAGERY	*by Masoodul Hasan M.A. (Alig.)*	Rs. 4-00
SMALL-SCALE AND COTTAGE INDUSTRIES AS A MEANS OF PROVIDING BETTER OPPORTUNITIES FOR LABOUR IN INDIA	*by Q. H. Farooque*	Rs. 5-00
MONETARY NEGOTIATIONS IN THE WORLD ECONOMIC CONFERENCE 1933	*by Abdul Haseeb*	Rs. 6-00
THE LIFE AND TIMES OF SHAIKH FARIDUDDIN GANJ-I-SHAKAR	*by K. A. Nizami*	Rs. 12-00
WAQIAT-I-ALAMGIRI OF AQIL KHAN RAZI (PERSIAN TEXT) EDITED WITH ENGLISH TRANSLATION	*by Maulvi Zafar Hasan*	Rs. 6-00
THE SECRET HISTORY OF THE MONGOL DYNASTY	*by Kei Kwei Sun, M.A., Ph.D. (Alig.)*	Rs. 13-00
WITHER NORTH AFRICA	*by Nicoal A. Ziadeh*	Rs. 5-00 or 7s. 6d.
POST-REVOLUTION PERSIAN VERSE	*by Dr. Munibur Rehman*	Rs. 5-00 or 7s. 6d
MUGHAL RELATIONS WITH PERSIA AND CENTRAL ASIA	*by Dr. Abdur Rahim*	Rs. 7-50
PARTIES AND POLITICS AT THE MUGHAL COURT	*by Dr. Satish Chandra*	Rs. 20-00
KHAIR-UL-MAJALIS OF HAMID QALANDER (PERSIAN TEXT WITH ENGLISH INTRODUCTION)	*by K. A. Nizami*	....

MEDIEVAL INDIA QUARTERLY

Volumes available

Volume	Number	Price
Vol. I	No. 1	Rs. 5-00
Vol. I	No. 2	Rs. 5-00
Vol. II	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 1 & 2	Rs. 10-00
Vol. III	Nos. 3 & 4	Rs. 10-00



شریف الحسن بلگرامی پبلشر نے مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ میں چھپوا کر
دفتر پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا ۔